XVII—1 [6] GRUDZIEŃ 1938

SZKOŁA CHRYSTUSOWA

MIESIĘCZNIK

O FORMACH ŻYCIA LUDZKIEGO

Podajemy wyjątek z ostatniego rozdziału książki ks. dr Al. Żychlińskiego „Teologia życia wewnętrznego", która ukaże się niebawem jako pierwszy tom nowej serii biblioteki „Szkoły Chrystusowej". *(Redakcja)*

Każde jestestwo żywe dąży ku temu, co z jego naturą jest zgodne i do czego własna natura je przeznacza. I tak polega naturalna funkcja życiowa roślin na tym, że się odżywiają i rodzą owoc; życie zwierząt z natury swej zasadza się na uczuciu i wolnym ruchu; wreszcie życie ludzkie polega na tym, że człowiek myśli, tj. poznaje prawdę, i wedle rozumu, czyli wedle poznanej prawdy, postępuje; innymi słowym, życie specyficzne człowieka z istoty swej skierowane jest do prawdy i cnoty; kto bowiem postępuje w myśl zasad rozumu, ten żyje cnotliwie.

Toteż widzimy, że spośród ludzi jedni oddawają się szczególnie dociekaniu prawdy, oglą-

daniu i posiadaniu jej, tzn. kontemplacji; inni znowu zajmują się raczej czynnościami zewnętrznymi, praktyką cnót moralnych oraz pracą społeczną, a więc życiem czynnym. Stąd wniosek gotowy, że życie ludzkie odpowiednio do natury człowieka zna dwie formy: kontemplacyjną i czynną. Życie kontemplacyjne zajmuje się głównie oglądaniem prawdy, życie czynne zaś zwrócone jest do organizacji czynu.

Wprawdzie są i tacy, których życie pełne jest przyjemności zmysłowych i oddane głównie rozkoszom ciała; wszakże życie takie nie jest życiem specyficznie ludzkim; raczej jest to życie zwierzęce, niegodne człowieka. Czynność życiowa specyficznie ludzka nie może zmierzać do czegoś innego, niż do poznania prawdy spekulatywnej lub do działania wedle poznanej prawdy praktycznej. Jeśli tedy życie człowieka poświęcone jest głównie poznawaniu prawdy (spekulatywnej) jako do celu swego, wówczas mamy życie kontemplacyjne; jeśli natomiast bezpośrednim celem i głównym zajęciem człowieka jest działać organizacyjnie w myśl poznanych zasad praktycznych, wtedy mamy życie czynne. Słusznie więc dzieli św. Tomasz idąc za św. Augustynem całość życia ludzkiego na kontemplację i akcję, na życie kontemplacyjne i życie czynne[1]).

---

1) J. Maritain, Action et contemplation: Revue Thomiste, Mai-Juin 1937, 18-50; M. Daniélon, Action et contemplation, Paryż 1938.

Wymieniony podział życia ludzkiego na życie kontemplacyjne i czynne gruntuje się na tym, co w człowieku jest najistotniejszego i najszczytniejszego, tj. na jego umyśle. Umysł ludzki bowiem ma dwie zasadnicze funkcje, wedle których rozróżniamy umysł spekulatywny i praktyczny. Każda z tych funkcji umysłu ma odmienny cel i przedmiot. Przedmiotem umysłu spekulatywnego (teoretycznego) jest prawda teoretyczna, a celem jego szukanie, oglądanie i posiadanie prawdy; natomiast przedmiotem umysłu praktycznego jest prawda praktyczna i organizacja życia w myśl poznanej prawdy praktycznej. Toteż pośród ludzi jedni skłaniają się do kontemplacji prawdy i jej się głównie poświęcają, inni zaś lubują się w czynnościach praktycznych i nimi się głównie zajmują.

Wymieniony zatem podział życia na kontemplacyjne i czynne nie jest czymś zewnętrznie narzuconym i sztucznym, lecz ma głębokie swe podłoże w samej naturze ludzkiej, w jej naczelnej władzy mającej dwie odmienne funkcje: spekulatywną i praktyczną. Raz umysł ludzki idzie do prawdy spekulatywnej, by ją oglądać, ją posiąść i nią się rozkoszować, a indziej zwraca się do prawdy praktycznej, by wedle jej zasad organizować swe wnętrze, swe pragnienia i popędy, oraz zewnętrzne swe postępowanie.

A skądże pochodzi, że jedni poświęcają swe życie głównie kontemplacji prawdy spekulatywnej i obierają formę życia kontemplacyjną, gdy tymczasem inni zajmują się głównie zasadami prak-

tycznymi i — jak mawiamy — życiowymi, w myśl których organizują życie własne i innych. Otóż wybór formy życia nie jest rzeczą przygodną ani przypadkową, lecz ma swe uzasadnienie w indywidualnej naturze, w temperamencie poszczególnych ludzi. Jedni z natury posiadają skłonność i pociąg do kontemplacyjnego oglądania prawdy, inni zaś do zewnętrznej działalności; stąd jedni upatrują cel życia swego w kontemplacji, a inni widzą w organizacyjnej czynności bezpośredni — choć nie jedyny i ostateczny — cel życia.

A skąd bierze się ta naturalna skłonność do kontemplacji względnie do akcji? — Bezwątpienia rodzi się ona z tego samego źródła, z jakiego pochodzą różnice istniejące między ludźmi, jeśli chodzi o przyrodzone zdolności i o temperament. Źródłem tym jest nasamprzód intelekt czynny wyrażający siłę do abstrakcji, tzn. do wydobywania idei z powłoki zmysłowej. Im większą ktoś posiada siłę intelektu czynnego, tym zdolniejszy jest, gdy chodzi o wzniesienie się na wyżyny abstrakcji, i co za tym idzie, tym sposobniejszy a zwykle i skłonniejszy jest do spekulacji i kontemplacji. Natomiast ludzie o słabszej mocy intelektu czynnego raczej wykazują zdolności i skłonności do życia czynnego, którego zasady nie leżą w sferze tak wysokiej abstrakcji.

Następnym źródłem, z którego płynie zdolność i skłonność do życia kontemplacyjnego względnie czynnego, jest ustrój fizjologiczny człowieka. Ludzie o ustroju delikatniejszym i wra-

żliwszym nadawają się raczej do życia kontemplacyjnego i wykazują więcej zdolności spekulatywnych oraz skłonności do kontemplacji; posiadają oni, jak mówi św. Tomasz, carnes molles, ciało delikatniejsze, będące subtelniejszym narzędziem dla duszy. Ci natomiast, co mają twardszy ustrój, carnes duras, są raczej sposobni i skłonni do działalności zewnętrznej, do życia czynnego.

Jeśli chodzi o zdolności i skłonności człowieka, to bezwątpienia ma znaczenie także środowisko, w którym się obraca, oraz wychowanie i zewnętrzne warunki i okoliczności życiowe.

Podział tedy życia ludzkiego na kontemplacyjne i czynne ma swoje podłoże w dwojakiej funkcji intelektu, we funkcji spekulatywnej i praktycznej; ludzie zaś obierają formę życia kontemplacyjną względnie czynną wedle własnych skłonności i osobistych upodobań.

Forma zatem życia ma swe źródło we wnętrzu człowieka, w jego konstytucji naturalnej oraz w naturalnej skłonności. Ta skłonność przyrodzona jest jakoby źródłem życia; ona bowiem wskazuje człowiekowi bezpośredni cel życia i pobudza go do postępowania na drodze wiodącej do obranego celu. Nadaje ona życiu organiczną jedność; gdzie bowiem cel życia jest określony, tam wszystkie czynności życiowe związane są w organiczną całość przez to, że do jednego zmierzają celu.

Przejdźmy teraz do kolejnego rozważania wymienionych form życia.

O życiu kontemplacyjnym.

Powiedzieliśmy, że życie kontemplacyjne jest tą formą życia, w której człowiek idąc za przyrodzoną (lub nadprzyrodzoną) skłonnością poświęca się głównie prawdzie.

A ponieważ wielorakie drogi prowadzą do prawdy, więc i kontemplacja (w znaczeniu najszerszym) może być wieloraka.

Wyróżniamy zasadniczo cztery rodzaje kontemplacji: kontemplację przyrodzoną czyli filozoficzną, kontemplację teologiczną, która z istoty swej jest przyrodzona, ale w swej podstawie jest nadprzyrodzona, ponieważ wyrasta z nadprzyrodzonej wiary. Następnie wyróżniamy kontemplację a raczej modlitewną kontemplację nabytą; jest ona nadprzyrodzona co do swej istoty, bo rodzi się z wiary ożywionej nadprzyrodzoną miłością; wreszcie istnieje modlitewna kontemplacja wlana, będąca nadprzyrodzoną co do swej istoty oraz co do sposobu, w jaki się w duszy rodzi pod wpływem darów Ducha św. Nazywamy ją kontemplacją świętych. O każdej z wymienionych rodzajów kontemplacji teraz kilka słów.

Kontemplacja w najwłaściwszym i pełnym znaczeniu jest bezpośrednim oglądaniem prawdy, intuicją prawdy. Nie jest ona rozumowaniem, nie jest sądem, lecz oglądaniem. A oglądanie to nie jest powierzchowne, lecz przenikające prawdę, obejmujące ją całkowicie. Przedmiotem takiej kontemplacji mogą być tylko same istoty rzeczy stworzonych oglądane bezpośrednio w ich re-

alnej rzeczywistości, bo one jedne są niezmienne i zawierają niezmienną prawdę. Najwyższym zaś i najwłaściwszym przedmiotem kontemplacji jest sama istota Boża jako pierwowzór, przyczyna sprawcza i celowa wszelkich istot stworzonych. Najwyższy zatem akt prawdziwej i pełnej kontemplacji polega na bezpośrednim oglądaniu samej istoty Bożej jako Bytu istniejącego przez się.

O takiej kontemplacji marzył Platon uważając ją za kres zabiegów ludzkich zastrzeżony niestety małej liczbie wybranych[2]).

Platon marzył; bo Arystoteles wykazał, że kontemplacja w tym pełnym znaczeniu nie jest dostępną dla człowieka. Intelekt człowieka jest stworzony i zjednoczony z ciałem. Ponieważ jest stworzony jest skończony i nie jest zdolny o własnych siłach wznieść się do bezpośredniej intuicji istoty Bożej; formalnym bowiem przedmiotem jego jest byt stworzony. Nawet intelekt anielski, choć z natury swej jest kontemplacyjny, tzn. bez sądów i bez rozumowania ogląda same istoty rzeczy niematerialnych i w ideach wlanych obejmuje jednym spojrzeniem wszystko, co doń się odnosi, — nie jest zdolny o własnej mocy oglądać bezpośrednio istoty niestworzonej Boga.

Intelekt ludzki poza tym jest zjednoczony z ciałem i tylko z pomocą ciała wznosi się do poznania prawdy. Właciwym jego przedmiotem są istoty rzeczy materialnych.

---

2) A. J. Festugiére: Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paryż 1936.

Rozum ludzki jest władzą duszy, będącej z natury swej formą ciała, i dlatego zależy on przy wykonywaniu własnych czynności swych od organów zmysłowych. Mozolną pracą abstrakcyjną rozum wydobywa pojęcia umysłowe z obrazów wyobraźni, a pojęcia te są ze względu na niskie pochodzenie swoje tak niedoskonałe, że z ich pomocą nie możemy poznać odrazu całej prawdy. Rozum więc winien długą pracą myślową, mozolnym rozumowaniem, dźwigać się ze skutków do przyczyny, z przymiotów do istoty.

Nasamprzód człowiek musi poznać prawdy zasadnicze, leżące u podstaw wszelkiej wiedzy ludzkiej; a ponieważ o własnych siłach trudno mu je zdobyć, dlatego potrzebuje pouczenia, musi dużo słuchać i pilnie w księgach studiować, musi wiele myśleć, aż zdobędzie jasne poznanie podstawowych prawd wszelakiej wiedzy. A skoro je posiada, czeka go dalsza praca. Z poznanych zasad rozum winien wydobyć dalsze prawdy, które w zasadach się mieszczą, co znowu wymaga dużo mozołu oraz modlitwy o pomoc Bożą. Wreszcie przebiegłszy tak daleką drogę, człowiek staje w obliczu prawdy, lgnie do niej i z radosnym pokojem zatapia się w kontemplacji.

Wszakże i sama kontemplacja nie jest wolna od trudu. Zmysły ciągną nas ku rzeczom materialnym, zmysłowość ustawicznie odwodzi rozum i wolę od rzeczy duchowych, a działalność zewnętrzna rodzi niepokój. Stąd powstają niemałe przeszkody dla życia kontemplacyjnego. Kto więc pragnie spokojnie oddać się kontemplacji, wi-

nien poskomić i ujarzmić popędy zmysłowe, a działalność zewnętrzną ująć w odpowiednie karby. To zaś jest rzeczą cnót moralnych, które stanowią konieczny warunek, niezbędne przygotowanie do kontemplacji. Usuwają one przeszkody, tamujące rozwój życia kontemplacyjnego przez to, że oczyszczają serce z przywiązania do rzeczy zmysłowych i uśmierzają w duszy zgiełk namiętności. Praktyka cnót, czyli asceza, należy zatem do życia kontemplacyjnego w charakterze dyspozycji. Asceza zaś jest głównym zadaniem życia czynnego; stąd widoczna, że i ono wchodzi w orbitę życia kontemplacyjnego w charakterze materialnego podłoża. „Ktokolwiek, pisze Kasjan, pragnie dojść do wiedzy teoretycznej (tj. do kontemplacji), winien wpierw wszystkimi siłami starać się o zdobycie wiedzy praktycznej (tj. doskonałości cnót moralnych)".

Powiedzieliśmy, że życie kontemplacyjne polega w istocie swej na oglądaniu prawdy. Wszakże nie każda prawda jest przedmiotem odpowiadającym życiu kontemplacyjnemu. Człowiek bowiem działalnością swoją zmierza zasadniczo do tego, co stanowi jego cel ostateczny. I dlatego życie kontemplacyjne nie zadawala się poznaniem prawd stworzonych, lecz zwraca się koniecznie do prawdy najwyższej i pragnie oglądać pierwszą wszechrzeczy Przyczynę. Kontemplacja więc jest myśleniem o Bogu, Pierwszej Przyczynie wszechrzeczy, jest umysłowym wpatrywaniem się w prawdę Bożą. A że najchętniej myślimy o tym, co serce nasze ukochało, dlatego kontemplacyjne

wpatrywanie się w prawdę Bożą dokonywa się przy współudziale serca, tzn. woli i miłości. Kto ukochał Boga, tego myśl ciągle Nim zajęta, i to właśnie wyraża nasze słowo: bogomyślność. W nim bowiem mieści się cała istota kontemplacyjnego życia. Bogomyślność to myślenie o Bogu, zajęcie się umysłu prawdą najwyższą, a więc to czynność wybitnie umysłowa. Wszakże czynność ta pochodzi ze serca, z miłości Bożej, która skłania myśl, by się zajęła prawdą Bożą.

Prawdy zaś stworzone są niejako stopniami, po których rozum wznosi się do pierwszej Prawdy, i dlatego ich rozważanie wchodzi w zakres życia kontemplacyjnego jako droga lub drabina, która prowadzi w zwyż do kontemplacji prawdy Bożej.

Filozof, który z rzeczy widzialnych wzniósł się do poznania pierwszej Przyczyny wszechrzeczy i zatapia się w oglądaniu Jej nieskończonych doskonałości, posiada przyrodzoną mądrość, która rodzi kontemplację filozoficzną. Arystoteles nazywa kontemplację tę „theoria tes aletheias“ i wysławia ją jako najgłębsze źródło szczęśliwości człowieka i jako cel ludzkiego życia.

Powiedzieliśmy, że kontemplacja w pełnym znaczeniu nie jest dostępna dla człowieka pozostawionego swym naturalnym zdolnościom. Jego kontemplacja jest raczej spekulacją. A i ta spekulacyjna kontemplacja jest tak trudna, wymaga, jeśli ma stanowić główną treść życia, tyle poświęcenia, że i ją nazwać można „nadludzką“, supra hominem. Nikła jest liczba tych, co jej się po-

święcają; większość obiera formę życia czynnego, która bardziej odpowiada przyrodzonym warunkom ludzkim. Człowiek z natury swej bardziej jest zdolny do pracy fizycznej i organizacyjnej, aniżeli do pracy czysto myślowej.

A czyżby człowiek w żaden sposób nie mógł wznieść się ponad suchą kontemplację spekulacyjną do jakiegoś bezpośredniego kontaktu z prawdą? — Bez wątpienia trzeba przyznać, że człowiek kryje w duchu swym i sercu niezbadane zasoby sił tajemniczych, dzięki którym jest zdolny do intuicyjnych wzlotów. Są to afektywne lub estetyczne odczucia tego, co w wnętrzu naszym, w naszych myślach i pragnieniach, oraz w otaczającej nas rzeczywistości ma wartość absolutną i wieczną. Są to genialne porywy intuicji lub estetycznego wyrzucia, co nas zbliżają do świata nadzmysłowego i dają nam coś z przeżyć wieczności. Wszakże to nie jest oglądanie rzeczy wiecznych; to raczej odczucie; to nie kontemplacja, a raczej emocjonalne przeżycie. Arystoteles tłumaczył te intuicyjne wzloty działaniem bezpośrednim, jakim Bóstwo darzy nieraz wybrańców swoich. My zaś podobne objawy przypisujemy wyjątkowym zdolnościom przyrodzonym wspieranym niejednokrotnie nadprzyrodzoną pomocą Bożą.

Taka jest kontemplacja filozoficzna. Nie jest ona pełną kontemplacją, nie jest oglądaniem prawdy w jej konkretnej rzeczywistości, nie jest bezpośrednią intuicja istoty Bożej; jest to raczej spekulacja, która na drodze abstrakcji do-

ciera do poznania zasadniczych prawd leżących u podstaw wszechrzeczy, a ostatecznie do abstrakcyjnego poznania Boga, źródła wszelkiej prawdy i wszelkiej rzeczywistości.

Wyższa od kontemplacji filozoficznej jest kontemplacja teologa, który wychodząc z prawd wiary wysnuwa z nich wnioski a doszedłszy do kresu rozważań swoich ogląda w świetle mądrości teologicznej cały kosmos prawdy przyrodzonej i nadprzyrodzonej, którego ośrodkiem jest Bóg w Trójcy Jedyny, początek i kres porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Kontemplacja teologiczna wyrasta z nadprzyrodzonej wiary. Jest więc nadprzyrodzona w swej podstawie. W swej istocie jednak jest ona przyrodzona.

Teologia bowiem nie poprzestaje na samym świetle wiary, lecz do światła wiary koniecznie dodawać musi przyrodzone światło rozumu, któreby światłu wiary służyło jako niezbędne narzędzie pracy nad zdobywaniem prawdy. Kontemplacja zatem teologiczna jest — podobnie jak kontemplacja filozoficzna — raczej spekulacją, u której kresu intelekt obejmuje abstrakcyjną prawdę i cieszy się jej widokiem.

Kontemplacja teologiczna zajmuje się głównie Bogiem w Trójcy św. Jedynym; na wszystko inne zaś patrzy ze stanowiska Bożego, o ile wszystko, co jest, od Boga pochodzi i do Niego dąży. I dlatego kontemplacja teologiczna, choć ją nabywamy przez studium i rozważanie, ma swe źródło w dziedzinie nadprzyrodzonej i jest „pełna Boga“, bo ją nawskroś przepromienia idea Boża.

Toteż dąży ona mocą własnej natury do nadprzyrodzonej, Boskiej miłości, podobnie jak kontemplacja filozoficzna przez się zmierza ku przyrodzonej miłości Boga. Boska zaś miłość otwiera przed duszą szeroką drogę najwznioślejszego poznania, najszczytniejszej kontemplacji, do jakiej człowiek może dojść na ziemi, tj. do kontemplacji mistycznej, a tym samym prowadzi do najdoskonalszej formy życia, do pełni życia mistycznego. I dlatego teologia mistyczna jest dalszym ciągiem i dopełnieniem teologii spekulatywnej. Nie mamy dwóch teologij o specyficznie różnym charakterze, to jest teologii spekulatywnej i mistycznej, lecz mamy jedną jednolitą Bożą naukę, będącą udziałem w wiedzy Bożej i Błogosławionych (S. Theol. I, q. 1, a. 2 et 4). Bo teologia zajmuje się, lubo że w pomroce wiary, tym właśnie przedmiotem, który Błogosławieni kontemplują w niebie: Bogiem — Sprawcą i Celem całego porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego.

Stąd oczywista, że prawdziwy postęp teologii przede wszystkim na tym polega, by poznanie teologiczne jak najwięcej zbliżyć do szczytnego poznania kontemplacyjnego, jakie posiadają Błogosławieni w niebie. Teologia zmierza do tego celu przez to, że usiłuje ująć prawdy nadnaturalne we własnym ich świetle tak głęboko i jednolicie, jak je ujmuje nadprzyrodzona kontemplacja.

Między kontemplacją filozoficzną a teologiczną istnieje istotna różnica, ponieważ kontem-

placja teologiczna wyrasta z nadprzyrodzonej wiary. Łącznikiem między nimi jest miłość. Wszak kontemplacja filozoficzna zmierza mocą natury swej do przyrodzonej miłości Boga. O ile kontemplacja filozoficzna jest zimna i sucha póki pozostaje w sferze prawdy stworzonej, to staje się ona żywa i pełna ognia, skoro przedmiotem jej jest Byt istniejący przez się, absolutna Prawda i bezwzględne Dobro. Wówczas kontemplacja filozoficzna rodzi miłość, która znowu potęguje i doskonali samą kontemplację. Miłość zaś przyrodzona, jeśli — z pomocą nadprzyrodzonej łaski — dojdzie do swej pełni, tzn. jeśli silnie i wyraźnie stawi Boga na czele wszystkich pragnień człowieka, jest owym najwyższym wysiłkiem natury, będącym bezpośrednim przygotowaniem do usprawiedliwienia i, co za tym idzie, do zyskania nadprzyrodzonej wiary i miłości.

Powiedzieliśmy, że kontemplacja teologiczna ma, jeśli jest w stanie doskonałym, swe naturalne ujście w modlitewnej kontemplacji nabytej, a potem w kontemplacji wlanej.

Kontemplacja nabyta[3]) jest bezpośrednim kresem rozwoju życia łaski i bezpośrednim celem pracy wewnętrznej. Rodzi się ona z wysiłku duszy przy pomocy darów Ducha św. działających w sposób niewidoczny i ukryty. Kontemplacja ta jest jakoby spoczęciem w prawdzie

---

3) Inni nazywają ją zorzą kontemplacji wlanej, inni znowu kontemplacją teologalną. Por. A. Lemonnyer, Notre vie divine, 14 i nn.

Bożej zdobytej wysiłkiem modlitewnego rozważania przy utajonej pomocy darów Ducha św. Jest ona owocem miłości, ale przede wszystkim jest wybitnym środkiem do osiągnięcia wzrostu miłości. Przez to jest ona doskonałą dyspozycją do kontemplacji wlanej, czyli mistycznej, która przecież jest najprzedniejszym dziełem dojrzałej miłości.

Szczęśliwy, kto dojdzie do kontemplacji nabytej. Człowiek taki uczynił — oczywista z pomocą nadprzyrodzoną — wszystko, co było w jego mocy, by dojść do doskonałego zjednoczenia z Bogiem. Bóg nie odmówi mu pomocy łask działających[4]), które wprowadzą go do tajemniczego zjednoczenia z Bogiem w kontemplacji mistycznej.

Właściwym życiem kontemplacyjnym żyje ten, kto uczestniczy w kontemplacji mistycznej, czyli wlanej. Wszelkie inne rodzaje kontemplacji, o których mówiliśmy, mają zadanie prowadzić duszę ku kontemplacji wlanej, która jedna zasługuje na miano kontemplacji w znaczeniu pełnym i jest przygotowaniem i jakoby wstępem do kontemplacji żywota wiecznego.

Powiedzieliśmy, że forma życia, której człowiek się poświęca, ma głębokie założenie swoje

---

4) Wymienionych łask działających, czyli natchnień i poruszeń Ducha św., z których pomocą rozwija się życie mistyczne, nie można wysłużyć w ścisłym znaczeniu (de condigno); wszakże są one przedmiotem zasługi w szerszym znaczeniu (de congruo), tzn. można je sobie wyjednać licząc na przyjaźń z Bogiem, jaką nawiązujemy przez miłość.

w skłonności idącej w kierunku kontemplacji względnie akcji. Jeśli chodzi o przyrodzone życie kontemplacyjne oddane kontemplacji filozoficznej, to wspomniana skłonność jest naturalnym zamiłowaniem do spekulacji względnie do czynu, jest przyrodzoną miłością dobra, jakim jest prawda względnie zorganizowany czyn, oraz dobra, jakie człowiek dla siebie dostrzega w spekulacji, która go wzbogaca intelektualnie, lub w zewnętrznej akcji, która go pociąga. Jeśli zaś idzie o kontemplację nadprzyrodzoną, zwłaszcza o kontemplację mistyczną, wówczas owa skłonność, co skierowywa człowieka ku życiu kontemplacyjnemu, jest nadprzyrodzona miłość. Jest ona przyczyną sprawczą i jakoby duszą wszelkich form życia nadprzyrodzonego i, jak później zobaczymy, kojarzy je w wyższej jedności. Kontemplacja mistyczna jest w wybitnym sensie dziełem miłości. Wszak jest ona posiadaniem prawdy nadprzyrodzonej, posiadaniem pochłaniającym całego człowieka, który lgnie do prawdy całą swą duszą jako do własności swojej. Czy to nie jest dziełem miłości? Wszak ona jedna sprawia, że dusza ludzka lgnie do rzeczy umiłowanej, by ją posiąść, że cieszy się z posiadanej rzeczy oraz z tego, że ją posiada.

Przedmiotem kontemplacji mistycznej jest Bóg w swym wewnętrznym życiu i w dziełach swoich, o ile one poznawane w Bożym świetle objawienia prowadzą do poznania Boga. Czyż może dla istoty rozumnej istnieć większe dobro niż poznanie Boga we własnym Jego wnętrzu i po-

siadanie Prawdy Bożej? Miłość lgnie do kontemplacji mistycznej, jako do dobra, skąd płyną dla człowieka nieprzebrane bogactwa. Kontemplacja jest godna miłości, bo ona daje posiadanie Boga, najwyższego Dobra. Jest to miłość pożądania; jest ona szlachetna i nadprzyrodzona, ale nie wyraża pełni miłości i nie jest właściwym źródłem czy motorem kontemplacji mistycznej. Kontemplacja ta pochodzi z miłości przyjaźni, której przedmiotem jest samo Dobro Boże, czyli Bóg, o ile sam w sobie jest Dobrem najwyższym. Miłość pożądania jest przygotowaniem do miłości przyjaźni, którą genetycznie wyprzedza pozostając w niej wirtualnie zawartą. Kontemplacja mistyczna jest dziełem miłości przyjaźni kojarzącej duszę z Bogiem.

Życie kontemplacyjne polega na czynności intelektualnej zrodzonej pod wpływem miłości. Wymieniona czynność intelektualna rodzi się z intelektu spekulatywnego doskonalonego nadprzyrodzoną cnotą wiary. Dzięki cnocie wiary intelekt przyjmuje przez uznanie prawdy nadprzyrodzone i zyskuje zdolność nadprzyrodzoną do poprawnego ujęcia sensu słów Bożych (światło wiary) oraz pewien zmysł oceniania, pewien instynkt nadprzyrodzony, którego mocą wyróżnia on prawdę objawioną od fałszu i poznaje instynktownie, co należy przyjąć przez wiarę.

Życie kontemplacyjne ma swe źródło w wierze, ale, oczywista, w wierze żywej, ożywionej miłością. Miłość nadprzyrodzona będąca, jak zaznaczyliśmy, motorem kontemplacji, działa rów-

nież w samym akcie kontemplacyjnym i jest duszą całego życia kontemplacyjnego.

Miłość jest siłą, która jednoczy. „Kto mieszka w miłości w Bogu mieszka, a Bóg w nim“ (I Jan 4, 16). Miłość jednoczy duszę z Bogiem; to zjednoczenie zaś dokonywa się dwojako: przez władzę poznawczą oraz przez władzę pożądawczą.

Nasamprzód przez władzę poznawczą. Mówimy, że umiłowany jest w miłującym w tym sensie, że umiłowany przebywa w myśli miłującego według słów św. Pawła (Fil. 1, 7): „Albowiem noszę was w sercu (myśli) swym“. A na odwrót mówi się, że miłujący przebywa myślą w umiłowanym w tym sensie, że miłujący nie zadawala się powierzchownym spojrzeniem na umiłowanego, lecz zabiega o to, by poznać go do głębi i w szczegółach, by dotrzeć aż do samego jego wnętrza. I tak miłość Boża pobudza człowieka do tego, by myślą trwał przy Bogu i posługiwał się wszelkimi zasobami, jakie daje żywa wiara, by jaknajgłębiej wniknąć w Prawdę Bożą.

Wszakże zjednoczenie duszy z Bogiem, jakie rodzi miłość, dokonywa się głównie przez władzę pożądawczą. Umiłowany jest w miłującym w tym sensie, że mieści się w jego pożądaniu mocą upodobania. Miłujący znajduje zadowolenie i rozkosz w umiłowanym lub w dobrach jego, jeśli tenże jest obecny; jeśli zaś jest nieobecny, wówczas wzdycha do niego miłością pożądania lub też z miłości przyjaźni pragnie dóbr, których życzy umiłowanemu. To zaś dzieje się nie mocą

jakiejś pobudki zewnętrznej, — jak to bywa, gdy kto pragnie jakiejś rzeczy ze względu na inną, lub gdy kto życzy komuś dobrze z pobudki nie mającej nic wspólnego z jego osobą, — lecz dzięki upodobaniu, które miłujący znajduje w umiłowanym a które ma swe źródło w samym wnętrzu miłującego. Stąd mówimy o wnętrzach miłości, viscera charitatis. — Miłujący na odwrót jest także w umiłowanym; wszakże dzieje się to inaczej dzięki miłości pożądania a inaczej mocą miłości przyjaźni. Miłość bowiem pożądania nie zadawala się jakimbądź, choćby powierzchownym, posiadaniem umiłowanego, lecz domaga się, by go posiąść całkowicie i wniknąć do wnętrza jego. Mocą zaś miłości przyjaźni przyjaciel przebywa w przyjacielu przez to, że uważa dobro i zło dotyczące przyjaciela jako własne dobro lub zło, a wolę przyjaciela za własną wolę. Jest to jakoby on sam radował się lub cierpiał w przyjacielu. W tym sensie, tzn. o ile przyjaciel uważa jako swoje własne wszystko, co dotyczy przyjaciela, jest on jakoby w przyjacielu i utożsamia się z nim. Na odwrót umiłowany przebywa w miłującym, o ile pragnie i działa ze względu na niego jakoby dla samego siebie, bo uważa go za siebie samego (Sum. Theol. I-II, q. 28, a. 2).

Widzimy oto, jaki jest właściwy owoc miłości. Rodzi ona zjednoczenie afektywne, doświadczalne, życiowe. To nie jest zjednoczenie przez pamięć i myśl, — choć je suponuje, — lecz zjednoczenie głębsze, praktyczne. Miłość rodzi jakieś powinowactwo, jakąś wspólnotę natury mię-

dzy miłującym a umiłowanym, jakąś nadprzyrodzoną sympatię, dzięki czemu wzbogaca ona kontemplację nie tylko afektywnie, lecz także intelektualnie, rodząc poznanie doświadczalne, które św. Tomasz nazywa „affectio ad divina et coniunctio ad ipsa per amorem" (II-II, q. 22, a. 3).

Taki oto jest udział miłości przy kontemplacji. Dzięki temu udziałowi akt kontemplacyjny jest doskonały ze strony afektywnej, choć ze strony intelektualnej pozostawają jeszcze poważne braki. Przez miłość nadprzyrodzoną miłujemy Boga doskonale; wszelako wiara nie daje doskonałego poznania Boga. Dlaczego?

Nasamprzód dlatego, że przedmiot jej nie jest dla nas oczywisty. Stąd rzeczy tej ziemi, które dla nas są oczywiste i nam bliższe, silniej działają na nas, niż prawdy boskie. Więc chętniej kontemplujemy ten świat widzialny i łatwo dajemy się przezeń uwikłać, co prowadzi nieraz do naturalistycznych poglądów i do pozytywizmu.

Na szczęście Duch św. przychodzi nam z pomocą przez dar umiejętności.

Jemu to zawdzięczamy Boży sąd o rzeczach tego świata, iż one już nie są przeszkodą, a raczej są dla nas pomocą na drodze do Boga. Dzięki darowi umiejętności poznajemy w głębi duszy, jakoby doświadczalnie, nicość rzeczy stworzonych: wszystko jest nicością wobec Boga. To doświadczalne poznanie nicości rzeczy ziemskich zwykle stanowi początek kontemplacji wlanej.

Równocześnie dar umiejętności daje wyczucie dobra, piękna, prawdy oraz wszystkich doskonałości, które w świecie są odblaskiem doskonałości Bożej; poznajemy doświadczalnie boskie piękno odbijające się w świecie i duszach. Wówczas stworzenie staje się jakoby drabiną, po której wznosimy się kontemplacyjnie do Boga zdobywając Boży pogląd na świat. Jest to kontemplacyjna modlitwa skupienia.

Cnota wiary ma — prócz wymienionej — jeszcze drugą słabą stronę, która utrudnia kontemplację; ma ona do dyspozycji wyłącznie wyrazy i pojęcia tej ziemi dla określenia prawd nadprzyrodzonych. Pojęcia te mają w porządku nadprzyrodzonym wartość analogiczną. Więc potrzeba światła nowego, dzięki któremu umysł byłby zdolny wniknąć w sens prawd objawionych ujętych w szatę słów i pojęć ludzkich. Tym światłem jest dar rozumu, dzięki któremu intelekt dociera do jądra objawionej prawdy mocą pewnego rodzaju intuicji (negatywnej) rzeczy Bożych. Jest to intuicja negatywna, ponieważ daje ona poznanie a raczej wyczucie, czym Bóg nie jest, zwłaszcza przez to, że rodzi głębokie zrozumienie, że Bóg jest ponad wszelkimi dziełami swymi, ponad wszelkimi pozytywnymi pojęciami, jakie wyłuszczamy ze skutków działalności Jego. W świetle daru rozumu poznajemy, że pełnia Bożej doskonałości przewyższa wszelką doskonałość, jaką wyrażają nasze pojęcia. Kontemplacja teologiczna postępuje raczej drogą pozytywną; ona przywłaszcza Bogu — oczywiście w sensie ana-

logicznym — doskonałości zawarte w dziełach Bożych i wyrażone w naszych pojęciach. Natomiast kontemplacja wlana zrodzona pod wpływem daru rozumu postępuje raczej drogą negacji, tzn. daje doświadczalne poznanie, że wielkość Boża przekracza wszelkie nasze pojęcia i że dlatego poznajemy bardziej, czym Bóg nie jest, aniżeli czym jest. Wówczas wiara, która z natury swej wyraża pewien brak pokoju myśli z powodu nieoczywistości przedmiotu (credere est cum assensu cogitare, coagitare), zyskuje ukojenie; w duszy rodzi się kontemplacyjna modlitwa ukojenia.

Kontemplacja wlana jest najprzedniejszym dziełem nadprzyrodzonej miłości. Równocześnie jest ona wybitnym ośrodkiem wzrostu miłości. Gdy wiarę doskonalą dary umiejętności i rozumu a ona staje się źródłem kontemplacyjnej modlitwy skupienia i ukojenia, wówczas miłość rozwija się w przedziwny sposób.

Lubo że dary umiejętności i rozumu wysoce doskonalą wiarę, to jednak poznanie, jakie daje wiara doskonalona wymienionymi darami, nie zadawalnia miłości, ani zaspakaja jej wymogów. Miłość jest z nieba rodem i zmierza do nieba; ona pragnie widzieć Boga. Póki miłości nie odpowiada bezpośrednia intuicja istoty Bożej, nie może ona rozwinąć bogactw, które w niej tkwią. Wiara nieoczywista więzi miłość.

Tedy Duch św. idzie z pomocą nienasyconej miłości udzielając wierze coś z widzenia uszczęśliwiającego: dar mądrości. Podobnie jak zmy-

słowa władza oceniania jest jakoby naśladownictwem rozumu, — tak dar mądrości jest jakoby odblaskiem światłości wiekuistej. Przez ten dar bowiem otrzymujemy drogą serca „une expérience de la vision céleste“ (Gardeil); dusza żyje transcendencją Bożą, w milczeniu pogrąża się w doświadczalną adorację Bóstwa, przeżywa ona jakoby bez wyraźnej myśli obecność Boga, Źródła miłości, i zapada w przepaść Bóstwa będącego w niej jako jej własność najgłębsza. Jest to kontemplacyjna adoracja zjednoczenia; szczyt życia kontemplacyjnego na ziemi.

Takie oto jest życie kontemplacyjne. Najniższą jej formą jest życie poświęcone kontemplacji filozoficznej. Wszakże dzięki nadprzyrodzonej wierze kontemplacja filozoficzna wchodzi w skład kontemplacji teologicznej, istotnie wyższej i doskonalszej. Kontemplacja zaś teologiczna zmierza przez się do kontemplacji nabytej, która znowu jest bezpośrednim przygotowaniem do kontemplacji wlanej, będącej kontemplacją w pełnym słowa znaczeniu.

Z powyższych uwag wynika, że u podstaw życia kontemplacyjnego leży miłość jako motor. oraz że miłość jest jakoby duszą życia kontemplacyjnego. A że miłość jest najwyższą mocą apostolską, więc życie kontemplacyjne jest przez się najpotężniejszą siłą apostolską.

Bóg nie jest jedynym przedmiotem miłości nadprzyrodzonej; jest On przedmiotem specyficznym, istotnym. Wszakże miłość, z jaką Doń się odnosimy, obejmuje wszystkich, których Bóg

powołuje do uczestnictwa w swym życiu wewnętrznym. Stąd miłość bliźniego wchodzi w skład życia kontemplacyjnego jako istotny składnik jego. Sprawia ona, że życie kontemplacyjne jest z istoty swej apostolskie.

Apostolstwo życia kontemplacyjnego urzeczywistnia się nasamprzód i głównie przez modlitwę i ofiarę. Modlitwa kontemplacyjna oraz cierpienia związane z życiem kontemplacyjnym, zwłaszcza z kontemplacją wlaną (tzw. ciemne noce), są nieporównanymi dziełami apostolskimi i leżą u podstaw wszelkiego skutecznego apostolstwa w Kościele. Jeden akt miłości duszy kontemplacyjnej, pisze św. Jan od Krzyża, jest rzeczą cenniejszą w oczach Bożych i bardziej służy pożytkowi Kościoła, lubo że ma pozory bezczynności, aniżeli wszystkie inne dzieła razem wzięte" (Pieśń Duch. wyd. Hoornaert, IV, 180).

Lecz to nie są jedyne dzieła apostolskie życia kontemplacyjnego. Skoro człowiek pod kierownictwem Ducha św. wstępuje na drogę kontemplacji a ona osiągnie jakąś pełnię, wówczas życie kontemplacyjne rozrasta się i obejmuje całą działalność zewnętrzną człowieka. Kontemplacja przechodzi w czyn; akcja rodzi się z pełni kontemplacji tworząc, jak św. Augustyn powiada[5]), życie kontemplacyjno-czynne.

---

5) De Civ. Dei l. II, 19, rozdz. XI.

Życie kontemplacyjno-czynne.

Życie kontemplacyjno-czynne posiada dwie cechy istotne: nasamprzód przedmiot kontemplacji i akcji jest ten sam; sama kontemplacja doznaje jakoby przedłużenia na zewnątrz; a następnie czynnik aktywny ma znaczenie narzędzia lub środka, z którego pomocą kontemplacja promieniuje na zewnątrz. Wymienione dwie cechy urzeczywistniają się przede wszystkim w nauczaniu prawd Bożych. Wszakże nauczanie winno odnosić się do prawd będących właściwym przedmiotem kontemplacji, tzn. do prawd spekulatywnych; nauczanie winno mieć na celu wywołać u słuchaczów akt uznania wiary lub dać im pełniejsze zrozumienie przyjętej prawdy oraz wdrożyć ich w sztukę rozkoszowania się nią. Jeśli bowiem nauczanie odnosi się do prawd praktycznych, mając kierować życiem praktycznym, wówczas jest ono, podobnie jak poznanie takich prawd, rzeczą życia czynnego.

Życie poświęcone nauczaniu prawdy jest życiem kontemplacyjno-czynnym, ponieważ jest przedłużeniem samego aktu kontemplacyjnego na zewnątrz przy pomocy pewnej czynności zorganizowanej. Czynność ta polega na niezbędnej pracy, by prawdę uprzystępnić słuchaczom ujmując ją w odpowiednią formę. Jest ona prostym środkiem służącym kontemplacji, by mogła promieniować na innych. Dlatego życie poświęcone nauczaniu jest życiem wybitnie kontemplacyjno-czynnym.

Wszakże życie kontemplacyjno-czynno ujawnia się nie tylko w formie nauczania, lecz także w wielorakich innych formach, byle zachowane były dwie wymienione istotne jego cechy. To zachodzi wówczas, kiedy kontemplacja wlana osiągnęła taką pełnię, iż promieniuje w zewnętrznych czynach i je wszystkie poniekąd ogarnia. Mamy tu na myśli przede wszystkiem czyny miłości bliźniego. Dusze wyniesione na wyżyny kontemplacji wlanej idą do bliźnich nie tylko z miłości, lecz równocześnie w świetle kontemplacji. Dostrzegają one w bliźnim jakoby intuicyjnie samego Chrystusa, w cierpieniach bliźnich odczuwają one cierpienia Chrystusa. Dla nich przedmiot kontemplacji i akcji jest ten sam: Chrystus sam w sobie i Chrystus w bliźnich.

Również druga cecha istotna życia kontemplacyjno-czynnego urzeczywistnia się, kiedy chodzi o zewnętrzną działalność dusz prawdziwie kontemplacyjnych. Cała akcja zewnętrzna, cała praktyka ma dla nich znaczenie środka, z którego pomocą kontemplacja promieniuje nazewnątrz i dociera do dusz. Albowiem wszelka ich zewnętrzna działalność praktyczna zmierza wprost do tego, by w duszach wzniecić wiarę i miłość. Cała zatem akcja zewnętrzna dusz prawdziwie kontemplacyjnych rodzi się z kontemplacji i zmierza do tego, by w innych wzniecić wiarę i prowadzić ich ku kontemplacji.

Oczywista, że źródłem i motorem życia kontemplacyjno-czynnego jest miłość. Ona rodzi kontemplację, ona też poprzez kontemplację idzie do

czynu. W życiu zatem kontemplacyjno-czynnym akcja rodzi się bezpośrednio z pełni kontemplacji, której jest przedłużeniem; ostatecznie zaś pochodzi ona z miłości.

Istnieje jeszcze inna forma życia; w niej akcja rodzi się tylko z miłości, a jest przygotowaniem do kontemplacji, do której ostatecznie zmierza. Jest to forma życia czynnego.

Ks. Aleksander Żychliński

DOMINI CANES

Jednym z najpiękniejszych kościołów Florencji jest dominikańska Santa Maria Novella (N. P. Maria Nowa), arcydzieło stylu lombardzko-toskańskiego, wzniesiona w XIII wieku przez budowniczych zakonnych fra Sisto i fra Ristoro. Michał Anioł, rozmiłowany w tej ślicznej świątyni, nazwał ją „swą oblubienicą" (*la mia bella sposa*). Zawiera ona sławną, półbizantyńską jeszcze Madonnę Cimabuego, siedzącą na tronie z Dzieciątkiem i otoczoną aniołami, oraz freski Andrea Orcagni przedstawiające sceny z „Boskiej Komedii" Dantego.

Najciekawszą częścią przylegającego do kościoła klasztoru Dominikanów jest dawny kapitularz, zwany popularnie kaplicą Hiszpanów (*cappella degli Spagnuoli*), z pięknymi freskami uczniów Giotta ; kiedyś pisaliśmy na tym miejscu o jednym z tych malowideł, zwanym „Triumfem św. Tomasza" Taddea Gaddi[1]). Dziś zajmiemy się przeciwległym freskiem, zwanym w historii sztuki „Misją Dominikanów w Kościele". Dawniej uważano go ogólnie za dzieło sieneńskiego malarza Trecenta, Simone di Martino, czyli Simone Memmi ; lecz najnowsza krytyka przypisuje go florenckiemu artyście tejże epoki, Andrea di Bonaiuto.

---

1) „Szkoła Chrystusowa", marzec 1936 r.

Tłem obrazu jest ówczesna katedra florencka, taka jaką zostawił Arnolfo di Cambio, tj. jeszcze bez kopuły Bruneleschi'ego: symbolizuje ona Kościół Chrystusowy. U góry ludzkość żyjąca pod jego opieką, przezwycięża pokusy światowe, wyrażone pod postacią kobiety grającej na skrzypcach, mężczyzny z sokołem i damy z pieskiem na kolanach; grzesznik spowiada się przed dominikaninem, który mu udziela rozgrzeszenia, inny zaś zakonnik pokazuje ludziom drogę do nieba; u wrót Raju św. Piotr i Paweł przyjmują tłum cisnących się duszyczek, a za furtą rajską, w niebieskiej Jerozolimie, błogosławieni śpiewają wieczne Hosanna.

Na dole zaś, przed katedrą, siedzą na wzniesieniu, otoczeni licznym dworem, papież i cesarz, przedstawiciele Boga na ziemi:

„Le pape et l'empereur, ces deux moitiés de Dieu", jak mówi poeta[2]). Na prawo widać jak św. Dominik, w białym habicie i czarnym płaszczu, wysyła w świat synów swoich pod postacią biało-czarnych piesków, które rzucają się śmiało na wilków, dziesiątkujących trzodę Pańską.

Średniowieczna ta alegoria jest jasna: czujnymi psami są bracia Zakonu Kaznodziejskiego; wilkami — heretycy, a owieczkami — wierni. Ale chodzi tu nam głównie o błędne wywody etymologiczne, których nawet przenikliwy Taine, znakomity krytyk francuski, nie uniknął: wszak mówi on o „grze słów" i o „kalemburach": *Domini canes* (psy Pańskie) — to według niego Dominikanie. To tłumaczenie, powagą takiego Taine'a poparte, przyjęło się prawie ogólnie. Utarło się określenie, że „Dominikanin — to pies Pański". Tymczasem o. Mandonnet O. P. w świeżo wydanym dziele o św. Dominiku wykazuje, że polega ono na nieporozumieniu, a raczej na nieznajomości tak filologii jak i historii.

---

2) Victor Hugo, „Hernani", IV, 2.

Streśćmy pokrótce jego uwagi.

Filologicznie niesposób wyprowadzić, ani co do formy, ani co do znaczenia, *Domini canis* od *Dominicanus*. To ostatnie słowo jest przymiotnikiem, utworzonym regularnie od imienia św. Założyciela: *Dominicus*. Wzięte zaś rzeczownikowo, oznacza ono zakonnika z rodziny św. Patriarchy. Pomysł rozerwania go na dwie części: *Domini* i *canis*, nie przyszedłby nigdy do głowy ludziom Trecenta, obznajmionym dokładnie z łaciną. *Canus* bowiem znaczy „siwy", a pies po łacinie brzmi *canis*. Zatem „Dominicanus" nie znaczy „pies Pański", tak jak „Franciscanus" nie znaczy „pies francuski". Zresztą Zakon Kaznodziejski nie nosił w średniowieczu nazwy swego Założyciela; ta powstała znacznie później, zdaje się w XV wieku.

Św. Dominik nazwał swych braci „kaznodziejami", i ten tytuł jedynie był początkowo u nich w użyciu. Lud paryski przezwał wprawdzie zakonników dominikańskiego klasztoru św. Jakóba „Jakobinami", a w Bolonii „braćmi od św. Mikołaja"; ale ówcześni Generałowie zakonu protestowali energicznie przeciw temu nadużyciu; tak np. piąty z nich, Humbert de Romanis († 1277), pisze: „Na wielką zasługują naganę ci bracia, którzy nazywają się lub pozwalają się nazywać braćmi od św. Jakóba lub od św. Mikołaja, czy też innymi podobnymi nazwami; a bardziej jeszcze winni są przełożeni, którzyby nie protestowali przeciw temu". Kapituła zaś generalna Paryska z 1256 roku wyraźnie zaznacza: „Bracia nasi mają być nazwani braćmi Kaznodziejami, nie zaś innym mianem: Fratres nostri vocentur f r a t r e s p r a e d i c a t o r e s, et non aliis nominibus". Nie znana jest zatem jeszcze w zakonie późniejsza nazwa „Dominikanów".

Stąd wynika, że pies czarno-biały nie może oznaczać w szczególności dominikanina. Za to tak u dawniejszych Ojców Kościoła jak i w wiekach średnich, pies szczekający jest symbolem kaznodziei, tak jak wilk lub lis oznacza heretyków pustoszących winnicę

Pańską. Pierwszy, zdaje się, św. Grzegorz Wielki (wiek VI-ty) użył tej symboliki, objaśniając znany tekst Pieśni nad Pieśniami: „Pochwyćcie nam liszki małe, które niszczą winnice" (II, 5), i tak mówi: „Lisy są wyłapywane przez świętych kaznodziei, często przedstawianych przez psów; gdyż przez pilne kazanie, jakby przez natrętne szczekanie, starają się odpędzić przeciwników, jacy by nie byli, od powierzonej im trzody". Mamy więc już tu całą symbolikę rozwiniętą tak barwnie w 7 czy 8 wieków później w kaplicv Hiszpańskiej przy kościele Santa Maria Novella, — z tą jedynie różnicą, że heretycy są tu przedstawieni pod postacią nie lisów lecz wilków.

Wczesne średniowiecze snuło dalej tę alegorię. W starym życiorysie św. Bernarda z Clairvaux czytamy, że matce jego pobożny zakonnik przepowiedział przed jego narodzeniem, że wyda na świat psa mocno szczekającego, — chcąc przez to powiedzieć, że syn jej będzie słynnym kaznodzieją. O. Mandonnet przytacza wiele tekstów autorów średniowiecznych, używających w tym znaczeniu alegorii psów, lisów czy wilków oraz owieczek. Grzegorz IX np., chwaląc głośnego podówczas kaznodzieję niemieckiego Konrada z Marburga († 1223, był kapłanem świeckim), pisze: „Cujus *dominici canis* lingua majori latratu terruit lupos graves?"[3])

Na początku wieku XIII, w epoce powstania zakonu św. Dominika, symbol ten był ogólnie przyjęty; nic dziwnego, że przylgnął on w szczególności do Dominikanów, którzy od Stolicy św. otrzymali zaszczytną nazwę *Ordinis Praedicatorum*. Symbol psa z tego jeszcze względu odpowiednim był dla synów wielkiego Patriarchy, że podanie przekazane nam przez pierwszego biografa i następcę Świętego na generala-

---

3) „Którego psa Pańskiego język większym szczekaniem przeraził srogie wilki?"

cie, Jordana z Saksonii, opowiada znany wszystkim fakt: matka św. Dominika miała przed narodzeniem jego prorocze widzenie: dziecię jej przybrało postać czarno-białego psa, niosącego w pysku zapaloną pochodnię, od której rozgorzał cały świat. Odtąd zakon ma w herbie czarno-białego pieska z pochodnią.

Przez cały XIII wiek papieże już to zatwierdzają zakon św. Dominika, obdarzając go łaskami i przywilejami, już to chwalą jego apostolską działalność, wyznaczając im jako główny cel kaznodziejstwo, oraz obronę wiary przed herezją. Te rzymskie privilegia i aprobaty natchnęły widocznie malarza kaplicy Hiszpańskiej do przedstawienia w powyżej opisany sposób „Misję Dominikanów w Kościele". Znajdujemy tam i lisów, którzy niszczą winnicę Pana Zastępów, lub wzorem Samsona, pochodniami przywiązanymi do ogona podpalają dojrzewające żniwo Boże.

Wróćmy raz jeszcze do tezy wyrażonej na początku tego artykułu. Symbol czarno-białego psa we freskach florenckich nie opiera się na grze słów, bo nazwa „Dominikanów" jeszcze nie istnieje. Pies jest ogólnie przyjętym symbolem kaznodziei w ogólności, a synów św. Dominika w szczególności. Tu się nasuwa reminiscencja z „Boskiej Komedii" Dantego: gdy poeta w pierwszej pieśni „Piekła" wychodzi z *„selva selvaggia"* — z ciemnego lasu, w którym się był zabłąkał, — spotyka się oko w oko z trzema dzikimi bestiami: panterą, wilczycą i lwem, które symbolizują, jak wiadomo, pożądliwość oczu, pożądliwość ciała i pychę żywota. Zgłodniała wilczyca rzuca się na Alighierego, a Wergiliusz, stając w obronie Dantego, tłumaczy mu, że nienasyconą jej chciwość pokona *chart* zrodzony między Feltro a Feltro[4]). Współ-

4) *Feltro* — miasto w Marchii trewizańskiej; *Montefeltro* — w Romanii; *veltro* — chart. Z tego wynika zagmatwana gra słów.

czesny nam dantolog Scartazzini mówi, że możnaby ułożyć całą bibliotekę z komentarzy na ten tajemniczy ustęp; większa część komentatorów godzi się jednak na to, że owym chartem jest papież dominikański, bł. Benedykt XI († 1304), który podczas krótkiego panowania swego wypowiedział nieubłaganą walkę zbytkom i ześwieczczeniu ówczesnego kleru. Toteż w malowidle ściennym Andrea di Bonaiuto widzimy u stóp tronu papieskiego, na którym zasiada Benedykt XI, pasącą się trzódkę owiec i jagniąt, strzeżonych przez dwa biało-czarne psy: jeden z nich jest owczarkiem, a drugi chartem.

***

Kaplicą Hiszpańską i jej freskami zachwycał się wielki esteta angielski zeszłego stulecia, John Ruskin; w swoich „Porankach florenckich" snuje on ciekawe, jak na protestanta, refleksje na temat misji artystycznej zakonu Braci Kaznodziei. Bo czyż architektura, a bardziej jeszcze rzeźba i malarstwo, nie są niemym lecz mocno przez oczy do duszy przemawiającym kazaniem? — Zrozumieli to wcześnie Dominikanie, i mimo ścisłego ubóstwa zaczęli zdobić swe przeważnie gotyckie świątynie, sale i krużganki klasztorne nie tylko rzeźbami, ale i malowidłami ściennymi. Któż nie zna klasztoru San Marco we Florencji, lub przynajmniej o nim nie słyszał? Czyż zdobiące go rajskie widzenia, te przecudne Madonny, Aniołowie i Święci, nie są wymownym kazaniem? Czyż Fra Benedetto, rodzony brat Anioła z Fiesole, fra Bartolommeo, współczesny Savonaroli, lub stojący bliżej nas brat Hiacynt Besson, syn duchowny o. Lacordaire, nie są kaznodziejami *sui generis*? Podczas gdy głosy innych braci, słynnych niegdyś na ambonie, dawno umilkły i nikt już o nich nie wspomina, wymowne malowidła tych kaznodziei pendzla przekazują nadal

potomności to, co poznali i rozważali na modlitwie i uwiecznili na ścianach swoich klasztorów, w myśl hasła dominikańskiego, sformułowanego przez św. Tomasza:

„Contemplata aliis tradere".

S. M. R.

MYŚL LITURGICZNA

MSZA ŚW. NA WSCHODZIE

Msza św., jako część główna publicznej służby Bożej w Kościele Chrystusowym, wykazuje od swych początków bogaty rozwój. Na Zachodzie przyjęła się wprawdzie — z małymi wyjątkami — w powszechności liturgia rzymska, lecz na Wschodzie są aż do doby obecnej w użyciu różne liturgie mszalne, różne nie tylko co do treści, ale także co do języka. Obok mszy greckiej spotyka się tam formularze wschodnio- i zachodnio syryjskie. Szczep ormiański na północy ma również własny rodzaj odprawiania Mszy św., podobnie jak koptyjski w Egipcie a abisyński czyli etiopski na południu. Obok tych liturgij mszalnych, które są jeszcze obecnie w użyciu, znaleźć można po bibliotekach wielką ilość formularzy, które nie są już w użyciu. Poza tymi, które niegdyś były w użyciu, ale z biegiem czasu zostały przez inne zastąpione, spotyka się tzw. idealne formularze, które wprawdzie odtwarzają używalność pewnej okolicy w ogólności i z tej racji dostały się do spisu dzieł liturgicznych, ale nigdy nie służyły do użytku powszechnego. Tu się przypominają osobliwie formularze zachowane w tzw. Konstytucjach apostolskich i w Testamencie Chrystusa P. Z tych wzmianek okazuje się, z jak obfitym ma się tu do czynienia materiałem i że niewątpliwie mistrzowskiej po-

trzeba ręki, aby w tej masie formuł liturgicznych nie tylko wprowadzić porządek, ale także znaczenie różnorodnych zjawisk należycie ocenić. Tylko bowiem, kto zdobył sobie pełny pogląd na szczegóły, podołać może zadaniu przedstawienia rozwoju liturgii wedle metody naukowej. Pracy takiej oczekiwać można przeważnie z ręki kapłana, który sam czynny jest przy spełnianiu aktów liturgicznych. Tym większe uznanie należy się Baumstarkowi, który jako orientalista cywilny zdołał wniknąć w historię liturgii orientalnej i pod napisem podanym w nagłówku skreślił ją krótko ale gruntownie. Opanował on doskonale ten obszerny materiał; złożył z rozprószonych części budowę harmonijną, co pozwala wytworzyć sobie pogląd co do rodzaju i sposobu, w jaki narody różnego pokolenia i języka wypełniały obrzędy Mszy św. modłami i śpiewami. Może przeto nie będzie bez pożytku streścić niniejszym szczegóły tej książki.

Jej wstęp zawiera pokrótce wyjaśnienie nazw i części składowych wschodniej mszy. Autor poucza, co należy rozumieć przez anaphorę i ordo Missae, jak w przeciwieństwie do tej niezmiennej części mszy przez oddziaływanie roku kościelnego otrzymuje msza różne zmienne części składowe. Ponieważ wyraz „anaphora" częściej powtarzać się będzie w dalszym toku, przeto wypada tu poprzedzić go bliższym określeniem.

Anaphora jest terminem liturgicznym na Wschodzie. Nie brak wzmianek, w których Msza św. nazywa się w ogólności anaphorą. Koptowie oznaczają tym wyrazem często sam rytuał zawierający modlitwy liturgiczne. Niekiedy określano nim także osłonę okrywającą dary ofiarne. Zwykle jednak rozumiano przez anaphorę Kanon greckiej Mszy św. i jego warianty, czyli wkładki uzupełniające. Liturgia grecka (a to odnosi się także do wszystkich mszy orientalnych), rozróżnia dwie części Mszy św., odpowiadające starożytnej mszy katechumenów i mszy wiernych. Część pierwsza obejmuje modlitwy przy wkładaniu szat li-

turgicznych, przy obmyciu rąk, przy przygotowaniu darów ofiarnych i ich okadzaniu. Następuje potem modlitwa diakona o pokój. Po małym wstępie (introit) czyli obrzędzie zanoszenia Ewangelii na ołtarz czyta się — po uprzednich lekcjach ze St. i Now. Zakonu — wyjątek z Ewangelii. Okazałość, z jaką przynosi się żywioły eucharystyczne na ołtarz, tworzy wielki wstęp, kończący się modlitwą ofiarną. Treść tych modlitw i czynności stanowi mszę przygotowawczą, nazwaną u Łacinników illatio, a we mszy gotyckiej i galijskiej immolatio missae. Pocałowaniem pokoju, które następuje po wielkim wstępie, rozpoczyna się anaphora albo prosphora = oblatio (ofiara).

Odpowiada ona Kanonowi mszału rzymskiego i obejmuje całą świętą czynność od Pax i bezpośrednio po nim następującej prefacji, aż do końca Mszy św. Termin tedy „anaphora" oznacza — podobnie jak prosphora — o f i a r ę, a odnośna część Mszy św. otrzymała tę nazwę dlatego, gdyż w niej odbywa się ofiara albo — jak to się zowie w liturgii św. Chryzostoma — „ofiara jest okładana" (ἀναφορὰ Προσφέρεται) Gdy jednak Kanon mszy rzymskiej zawsze zostaje ten sam, a tylko zmieniają się poprzedzające go modlitwy, to w liturgii orientalnej ma się rzecz odmiennie. — Illatio — jaka teraz jest w używaniu w kościołach wschodnich — była nieznana św. Bazylemu, Efremowi i Chryzostomowi, gdyż weszła dopiero w pierwszej połowie V wieku na miejsce starej mszy katechumenów. Przeciwnie, anaphora co do swej istoty ma pochodzenie apostolskie i doznała tylko skróceń od wymienionych Ojców Kościoła. Ich jednak reforma oddziałała także na inne liturgie wschodnie tak, że wschodnia anaphora otrzymała swój kształt obecny w końcu IV lub na początku V stulecia.

Nadmienić jeszcze należy, że obszerne miejsce w wschodniej liturgii zajmuje śpiew choralny, wykonywany pierwotnie przez cały zastęp uczestników św. Ofiary. Śpiew celebransa zajmuje wobec niego miejsce dru-

gorzędne. Obok cichej modlitwy celebransa wypełniają nabożeństwo przeważnie śpiewne utwory choralne zespołu wiernych, a zwłaszcza częste wezwania diakona do modlitwy. Te właśnie przybierają zarówno w liturgii mszalnej jak w dalszym nabożeństwie kościelnym formę litanii.

Po tych ogólnych uwagach podane są w części pierwszej pomniki pamiątkowe Mszy wschodniej wraz z krótką ich charakterystyką. Wedle legendy znanej w Syrii „brat Pana" św. Jakub w środę po Świętach Zielonych, kiedy apostołowie otrzymali łaskę Ducha Św., odprawił w górnej komnacie na Syjonie pierwszą Mszę św. wedle formularza, „który mu sam Chrystus P. pozostawił", a liturgia św. Jakuba „miała być wzorem i źródłem każdej następnej". Po wzmiance o legendzie przechodzi autor do rzeczywistych pomników pierwotnych. Obok sprawozdania Dziejów apostolskich (20, 7. 11) o służbie Bożej św. Pawła, powołuje się szczególnie na „Naukę dwunastu apostołów". W niej występuje niewątpliwie obchód Wieczerzy Pańskiej jako główny składnik niedzielnej służby Bożej przy udziale gminy chrześcijańskiej. Lecz czcigodne modlitwy „Nauki Apostolskiej" nie mogą jeszcze być przyjęte jako formularz liturgiczny o charakterze sakramentalnym. Natomiast w aktach Jana i Tomasza posiadamy niewątpliwy odgłos modlitw wieczornikowych, jakie były w użyciu w połowie lub w drugiej części drugiego wieku przy obchodzie eucharystycznym. Równie dokładnie i szczegółowo podaje św. Justyn na dwóch miejscach swej pierwszej apologii o obchodzeniu uczty eucharystycznej w gminach chrześcijańskich swego czasu. On pisze w Rzymie, ale wedle jego sprawozdania rozwój tego nabożeństwa był już wtedy w całym chrześcijaństwie jednolity i równomierny. Po odczytaniu Pisma św. następowało pouczenie gminy w dowolnym wykładzie (kazaniu) przewodniczącego i wspólny akt modlitewny wszystkich uczestników w następującym obchodzie Wieczerzy Pańskiej. Ten obchód,

wprowadzony przez pocałunek pokoju, zawierał w sobie jako część główną dziękczynienie i prośbę, do których przyłączał się akt Komunii św. Poczem następowało jeszcze zbieranie datków i darów miłosiernych, którymi rozporządzał przewodniczący na rzecz ubogich i potrzebujących. Właśnie w opisie Justyna tego pierwotnego nabożeństwa eucharystycznego występuje najwyraźniej związek między liturgią mszalną a synagogalną służbę Bożą w dni sobotnie.

Od synagogi przejęto nabożeństwo polegające na regularnym czytaniu ksiąg św. i na modlitwie. Z tym zwyczajem złączono nabożeństwo eucharystyczne nie tylko zewnętrznie, lecz ten prastary typ nabożeństwa żydowskiego przekształcono też i wydoskonalono także wewnętrznie na bezpośredni podkład czynności sakramentalnej. Można to dojrzeć prawie namacalnie w pomnikach Mszy wschodniej, pochodzących z początku wieku trzeciego. Kształt Mszy wschodniej w wieku trzecim podają późniejsze formularze. Z ułamków tekstu wschodniej liturgii mszalnej jeszcze samego wieku trzeciego zachowało się tylko bardzo niewiele w postaci niezmienionej. Od początku czwartego aż do szóstego wieku nastała reforma tekstu i ta dopiero dała ostateczny kształt głównym formularzom. Ponieważ arianie powoływali się z upodobaniem na zwroty i wyrazy liturgiczne, przeto po stronie katolickiej zajęto się w interesie dogmatycznym opracowaniem tekstów liturgicznych. Wtedy to usunięto z nich zwroty mniej stosowne, a okazyjnie włączono także w ustępy teologiczne dodatki nowe, dość obce co do ich istoty. Do znacznego ukrócenia pierwotnych bardzo obszernych tekstów skłaniały równocześnie czysto praktyczne wymagania. Z pomników zachodnio-syryjskiej Mszy św. znana jest przede wszystkim msza miasta Antyochii z kazań św. Jana Złotoustego, głoszonych w obu ostatnich dziesiątkach lat czwartego stulecia. W nich staje przed nami jakby namacalnie jej całokształt, w pewnym stopniu treść i układ jej anaforycznej modlitwy,

głównie zaś bardzo wydatna część jej liturgii w pełnym brzmieniu. We Mszy antiocheńskiej poznajemy dalej realny podkład najważniejszego eucharystycznego formularza idealnego, który się przechował z chrześcijańskiej starożytności. Znajduje się on w ósmej księdze Konstytucyj apostolskich. Główną część księgi ósmej tworzy porządek kościelny, którego poszczególne części włożone są w usta apostołom rzekomo na soborze zgromadzonym. W uzupełnieniu do przepisów o wyborze i konsekracji biskupa podany tam jest formularz wszystkich następnych części Mszy św., obejmujący litanie diakona jakoteż tekst modlitw celebransa, z tym wskazaniem, że teksty przed anaforą przypisane są św. Andrzejowi, zaś teksty anafory „bratu Pańskiemu" św. Jakubowi. Z obu tych świadectw wydobywa się fakt, że Msza antiocheńska była wprawdzie pierwotnie zbliżona do Mszy pobliskiej Palestyny, lecz wcale nie była z nią identyczna. Jeszcze późniejsze świadectwo jej odrębności zawiera pismo o św. Synaxis, przypisane św. Anastazemu z Synaju.

Dla liturgii mszalnej Egiptu są świadkami tak zwany egipski porządek kościelny, który jest skróconym opracowaniem ósmej księgi Konstytucyj apostolskich, i z porządku kościelnego znowu skrócone kanony Abulida tj. papieża Juliusza I (Funk, Didascalia et constitutiones apostolorum (476-521).

Odmienne od formularza ósmej księgi Konstytucyj apostolskich są w ich siódmej księdze zachowane modlitwy eucharystyczne. Podstawnym pismem siódmej księgi jest pierwotna nauka apostołów. Na początku przyłączone są do modlitw eucharystycznych niektóre modlitwy pochwalne i dziękczynne, które są odpisem i określeniem pierwszej połowy wielkiej modlitwy anaforycznej (Funk, l. c. 158-171, 410-415, 424-441).

Młodsza i obszerniejsza „Nauka apostołów" opracowana jest w pierwszych sześciu księgach apostolskich Konstytucyj, mianowicie Didascalia apostołów, które w przebiegu trzeciego stulecia ułożone zostały prawdo-

podobnie przez biskupa judeo-chrześcijańskiej, ale katolickiej gminy Coelesyrii. W drugiej księdze Konstytucyj zawiera się idealny zarys przebiegu eucharystycznego nabożeństwa, który podaje bardzo poglądowy obraz jego przedanaforycznej części.

Nakreślony tu przebieg wyrzedza „Testamentum Domini nostri Jesu Christi" tj. syryjsko-etiopski porządek nabożeństwa kościelnego, zawarty w dwóch wielce od siebie różniących się tekstach arabskich. Powstały przy końcu piątego wieku, ma on za główny, chociaż nie jedyny, podkład tak zw. egipski porządek kościelny. Ojczyzny tego pisma należałoby jednak szukać nie w Egipcie, ale raczej w Hauran czyli okolicy Libanu. Jego autor należał prawdopodobnie do monofizyckiej sekty Audianów (Rahmani, Testamentum D.n. Jesu Christi). Zawiera się w nim niestety nieco niedokładne przedstawienie przebiegu Mszy przedanaforycznej, bardzo obszerna litania diakona, anaforyczne teksty modlitw celebransa i przemówienie biskupa jako przygotowanie do tajemnic ofiary eucharystycznej.

Chociaż niepodobna podać dokładnie ojczyzny liturgii w tych tekstach skreślonej, to jednak pewne echo starej liturgii mszalnej z Bejrutu w drugiej połowie piątego wieku podaje życiorys monofizyckiego patriarchy Sewera z Antyochii pióra Zachariasza rectora (Kugener, vie de Sevère par Zacharie le Scholastique).

Odrębny Kościół libańskich Maronitów, pierwotnie monoteletów, lecz od soboru folorenckiego ostatecznie znowu z rzymską Stolicą zjednoczonych, posiada jako jedyny osobliwy fragment liturgii mszalnej anaforę św. Piotra lub 12 apostołów. Ma ona cechę charakterystyczną, że kanon Mszy św. zwraca się nie do Boga Ojca, lecz do Chrystusa.

To poświadcza o Mszy św. swej ojczyzny także domniemany areopagita Dionizjusz, którego pisma powstały prawdopodobnie u końca szóstego wieku w Fenicji lub na jej tyłach. W księdze o kościelnym Ka-

płaństwie podaje pseudo-Dionizjusz cenne wyjaśnienia o zbiorowości i całości świętego nabożeństwa, jako też o treści anaforycznej modlitwy.

O liturgii jerozolimskiej, której stolica biskupia podlegała długi czas metropolii w Cezarei, zdaje sprawę akwitańska pielgrzymka-podróżniczka, nazwana Eteria lub Eucheria, która około r. 394 spędziła pełne trzy lata w Jerozolimie (niezależnie od innych podróży po Palestynie, półwyspie Synajskim i aż do Egiptu). Ona nie zauważyła, by Msza jerozolimska odchylała się zbytnio od praktyki w jej ojczyźnie, lecz wedle zasady disciplina arcani przemyka się o nabożeństwie eucharystycznym z ostrożnymi wzmiankami (Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IV — VIII).

Bardzo dokładny i szczegółowy opis liturgii mszalnej podał ok. 348 r. św. Cyryl jerozolimski w pięciu swoich kazaniach mystagogicznych; ostatnie z nich zajmuje się w bardzo żywy sposób drugą częścią Mszy św.

Stara anafora kościoła jerozolimskiego zawiera się w greckiej liturgii św. Jakuba istotnie w tej formie tekstu, w jakiej była już w użyciu około połowy czwartego stulecia. Była ona bardzo wzięta na całym półwyspie Synajskim na południu aż do Hauran na północy. Dość obfita literatura pozwala śledzić jej rozwój aż do dwunastego stulecia. Poza patriarchatem jerozolimskim była ona w użyciu w Damaszku do ósmego, w arcybiskupstwie tessalońskim do dwunastego stulecia, dalej aż do czasów nowszych na wyspie Zante, a w Rzymie przez mnichów greckich w ósmym lub dziewiątym wieku. Niektóre modlitwy liturgii św. Jakuba, jak koptyjska Msza Egiptu, znalazły drogę nawet do łacińskich ordines missae Italii, Francji, a nawet Niemiec. Obecnie ma ten czcigodny formularz zastosowanie jeszcze tylko w niedzielę po święcie Bożego Narodzenia u Greków ortodoksyjnych w klasztorze św. Krzyża w Jerozolimie jako w uroczystość św. Jakuba (Brightman, Liturgies, Oxford).

Najwyższe i trwałe znaczenie zyskała liturgia św. Jakuba dopiero w tłumaczeniu syryjskim. Pominąwszy jej rozszerzenie prawdopodobne w mowie syro-palestyńskiej, rozszerzyli ją daleko syryjscy monofizyci w syryjsko-esseńskiej mowie. Wszak ich kościół obejmował pod patriarchą antiocheńskim w 20 prowincjach metropolitalnych więcej niż 100 biskupstw aż do państwa perskiego. Monofizyci, nazwani (wedle Burdeana) Jakobitami, zachowali jednak z pierwotnej liturgii tylko anaforę. Zaś porządek mszalny rozwinął się zupełnie odmiennie od greckiej liturgii św. Jakuba. O tym pouczają różne, bardzo interesujące komentarze liturgiczne Jakubha z Edessy (708) aż do Dionysiosa bar Salibhi († 1171). Spór o formułę modlitewną, towarzyszącą łamaniu chleba, wstrząsnął nawet głęboko w drugiej połowie ósmego i w początkach dziewiątego wieku, cały kościół jakobicki, jak to podaje Michał W. w swej kronice świata.

Z rozwojem porządku mszalnego w kościele jakobickim rozpoczęło się równocześnie tworzenie rozlicznych nowych formularzy anafory wedle wzoru syryjskiej anafory św. Jakuba. Znaczne są również anafory znane pod nazwą św. Ignacego i św. Atanazego (Labourt, Expositio liturgica).

Na ogół rozróżnić należy dwie grupy formularzy. Do pierwszej należą dzieła znanych wybitnych osobistości historii kościoła i literatury jakobickiej, do drugiej utwory przypisywane rozmaitym apostołom i świętym. Wybór szczególnie ulubionych modlitw zestawiony jest z różnych dawniejszych tekstów jako anafora ojców.

Z liturgii jakobickiej zaczerpnęli swą liturgię Ormianie — jako zwolennicy monofizyty Juliana z Halikarnasu. Podobnie posiada kościół abissyński etiopskie tłumaczenie syryjskiej anafory jakubowej ; nieco też przejęli Koptowie. Całą liturgię mszalną jakobicką przyjęli tzw. chrześcijanie św. Tomasza na wschodnio-indyjskim wybrzeżu malabarskim.

Unijny Kościół Syryjczyków z Antyochii zachował w całości liturgię mszalną św. Jakuba. Także Maronici przyjęli istotnie liturgię mszalną osiadłych dokoła Jakobitów. Zarazem jednak w wydaniach swego mszału posiadają opracowanie Kanonu rzymskiego pod napisem: „Anafora rzymskiego Kościoła".

II. Pomniki wschodnio-syryjskiej Mszy św.

Liturgia zachodnio-syryjska znalazła swe granice na wschodniej, której używał przy końcu piątego stulecia kościół państwa perskiego Sassanidów, popadły w nestorianizm. W północnej Mezopotamii ze stolicą Edessy przyjęło się chrześcijaństwo wedle śladów historycznych jeszcze w głębi drugiego wieku. Tam powstała liturgia mszalna niezawodnie równocześnie z ogłoszeniem chrześcijaństwa. O całokształcie mszy edesseńskiej w czwartym wieku znajdują się tylko niektóre wzmianki o dziełach św. Efrema. Poezje Jakuba z Serugh (t. 521) i pisma prozą Filoksenosa (t. 523) podają dalsze szczegóły dla znajomości tej liturgii.

Od nestorianów Barsanna i Narsai pochodzą dwie jeszcze w początkach czternastego wieku znane anafory. Ich tekst przepadł jednak z czasem. Sama Persja jest ojczyną tak zw. nestoriańskiej liturgii apostołów, pochodzącej od legendarnych głosicieli Ewangelii na dalszym Wschodzie nazwiskiem Addai i Marj. Jest to liturgia mszalna Selenucji-Ktesifonu, stolicy Sassanidów i siedziby nestoriańskich patriarchów, którym podlegało w 11 stuleciu 25 prowincyj metropolitalnych od Egiptu aż do Chin. Takie były rozmiary tej jednej liturgii mszalnej.

Chociaż żaden ze znanych rękopisów nestoriańskiej liturgii mszalnej nie sięga poza 15 stulecie, to jednak materiał do starszej historii tej liturgii znajduje się w aktach soborowych kościoła nestoriańskiego (od

480), jako też w kwestiach liturgicznych katolikosa Jeszojabh I i w liturgicznych pismach późniejszych aż do 14 wieku. W miejsce prawie zupełnie zaginionego kościoła nestoriańskiego istnieją po dziś dzień jeszcze dwie unijne społeczności kościelne obrządku wschodnio-syryjskiego, mianowicie w Indiach resztki pozostałych w łączności z Kościołem katolickim chrześcijan św. Tomasza, jakoteż od r. 1551 tzw. unickich Chaldejczyków pod narodowym patriarchą. W urzędowych mszałach obu tych unickich społeczności daje się poznać doniosły wpływ Mszy rzymskiej.

III. Pomniki Mszy małoazjatycko-bizantyńskiej.

Mała Azja i południowy półwysep Bałkański tworzyły od dawna pod pewnym względem jednolitą dziedzinę liturgiczną, w której starym językiem liturgicznym był grecki. Apostolskie osiedla, jako to gminy Efezu, Tessaloniki i Koryntu, zajęły tu także w liturgii wprost kierownicze stanowisko. Ale niestety z ich liturgicznej właściwości zaginęło nawet ostatnie echo. Na ich miejscu stanęła Msza bizantyjska, która zyskała jeszcze trwalsze rozszerzenie, niż przed nią Msza Jerozolimy i Seleucji-Ktesifonu.

1. Dla południowej Azji Mniejszej dają się wykazać jeszcze dokładne ślady lokalnej różnorodności liturgii mszalnej. Z kanonów synodu prowincjonalnego, który odbył się 303 r. w Laodycei, można wytworzyć sobie obraz tamtejszej liturgii. Dalej zachowały się z dawnej liturgii mszalnej Cylicji dwa teksty anafory od syryjskich nestorianów pod nazwą Diodora z Tarzu i Teodora z Mopsuestii, których jako poprzedników Nestoriusza zaliczano do swoich. Anafora pierwszego z nich była pierwej w użyciu kościoła malabarskiego, ale się nie zachowała; natomiast tekst Teodora z Mopsuestii zachował się i z reguły zwykli

go wkładać do Mszy św. apostołów zarówno nestorianie jak uniccy Chaldejczycy a to od pierwszej niedzieli Adwentu do niedzieli Palmowej.

2. Msza bizantyjska miała zastosowanie w północno-wschodniej Azji Mniejszej, w pobliżu Cezarei w Kappadocji. Wedle pisma Firmiliana z Cezarei do św. Cypriana, jako też wedle kanonicznego okólnika św. Grzegorza Cudotwórcy znaczne wskazówki co do liturgii mszalnej zawierają kanony soboru prowincjonalnego w Ancyrze, Neocezarei i Gangra, a jeszcze cenniejszy materiał podają dzieła wielkich Ojców Kościoła w Kappadocji: św. Bazylego i jego brata Grzegorza Nissejskiego, św. Grzegorza z Nazjanzu i jego brata Cezarego.

Spośród dwóch bizantyjskich formularzy mszalnych znalazł formularz z Cezarei bardzo wielkie rozpowszechnienie. Jego autorem jest wedle zgodnej tradycji Wschodu św. Bazyli metropolita Cezarei, który wielokrotnie mówi o reformach tekstu liturgicznego, które wprowadził nie bez znacznego sprzeciwu. Doskonała forma dość obszernego formularza mszalnego potwierdza tradycję autorstwa św. Bazylego, a jego wielki wpływ na greckich mnichów wyjaśnia znaczenie i rozpowszechnienie tej liturgii.

W Konstantynopolu otrzymał formularz kappadocki równouprawnienie ze stołecznym. Jeszcze obecnie na całym obszarze rytu greckiego ma on zastosowanie w dniu 1 stycznia jako wspólnej uroczystości św. Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu, a zarazem w całym szeregu niedziel i świąt. Znaleźć go można także w syryjskim przekładzie w zbiorze anafor jakobickich.

3. Regularnym formularzem obrządku greckiego stała się domorodna liturgia mszalna konstantynopolitańska, która w swej końcowej i stanowczej postaci przypisywana jest wprawdzie św. Janowi Złotoustemu, ale jako jego dzieło nie może być dowiedziona. Posiadamy jeden z późniejszych greckich układów mszy konstantynopolskiej w anaforze Nestoriusza, który

przełożył na język syryjski katolikos nestoriański Marj Abha i ta pozostała w użyciu u nestorianów i chaldejczyków w pięciu głównych uroczystościach roku kościelnego. Z różniącego się kształtu tej anafory wynika, że ostateczna redakcja tekstu greckiego nastąpiła znacznie później, po św. Janie Chryzostomie, może dopiero w półtora wieku po jego zgonie.

4. W greckim oryginale doprowadzona została podwójna liturgia konstantynopolska, przede wszystkim jako liturgia mszalna państwa bizantyńskiego, i rozszerzyła się w drugiej połowie siódmego stulecia w pozostałych jeszcze przy państwie greckim prowincjach Wschodu, jako też w Sycylii i południowej Italii, nie mniej we wszystkich klasztorach bazyliańskich na Zachodzie. Ich najstarszym rękopisem jest kodeks pergaminowy w Watykanie, napisany między 788 a 797 rokiem. Składa się on z dwóch jeszcze zupełnie samodzielnych formularzy tekstu modlitwy odmawianej przez celebransa, które prócz dwóch nieznacznych wyjątków wykazują odmienne brzmienie dla wszystkich poszczególnych modlitw. Wskutek tego wiele ustępów przyjęto z jednego formularza do drugiego a ordo missae wzbogaciło się przez inne dodatki.

O historii rozwoju liturgii bizantyńskiej pouczają prócz późniejszych rękopisów od 9-11 stulecia także kanony soboru Trullańskiego z r. 692, równocześnie tak zw. kronika wielkanocna, jakoteż rozliczne wyjaśnienia liturgiczne.

5. Dalszą dziedzinę rozwoju znalazła bizantyńska liturgia mszalna częścią w tekście oryginalnym, częścią w przekładach, u ortodoksyjnych patriarchów Antiochii i Jerozolimy, tj. u Melchitów. Językiem nabożeństwa w tej dziedzinie był głównie syryjski. Jednakże w faktycznym użyciu obu ortodoksyjnych patriarchatów, jako też istniejącego od r. 1720 unickiego patriarchatu melchickiego z siedzibą w Antiochii, a także na całym Wschodzie, zastąpiono syryjski tekst arabskim. Są różne wydania drukowane wraz z grec-

kimi kolumnami równoległymi i bez nich. Lecz w ortodoksyjnym patriarchacie jerozolimskim pozostał grecki urzędowym językiem liturgicznym.

6. Msza bizantyńska rozszerzyła się w dalszym toku wyłącznie w przekładach w bizantyńskiej dziedzinie misyjnej na północy. Przyjęła się z natury rzeczy prawie u wszystkich narodów słowiańskich z wyjątkiem Słoweńców, którzy przyjęli mszę rzymską w starosłowiańskim języku kościelnym, jako też Czechów i Polaków, którzy za pośrednictwem Niemiec wraz z mszą rzymską przyswoili sobie łaciński język kościelny. Od czasu przyłączenia Bułgarii do Konstantynopola (870) jej język tak zw. starobułgarski pozostał aż do czasów obecnych językiem kulturalnym wszystkich Słowian greckiego obrządku. Oprócz rosyjskiej należy tu wymienić cerkiew narodową Serbii (Jugosławii), Bułgarii, Czarnogóry, jako też unickich Rusinów. Językiem cerkiewno-słowiańskim posługiwali się przy odprawianiu Mszy bizantyńskiej także Rumuni wraz z swymi bułgarskimi władcami na skłonie wieku dziewiątego na dziesiąty. Dopiero od r. 1623 wszedł w użycie w Mołdawii i Wołoszczyźnie żyjący i narodowy język rumuński zarówno u Rumunów prawosławnych, jak też u zjednoczonych katolickich w monarchii austro-węgierskiej od 1690 r. W Rosji potężna propaganda za używaniem przy nabożeństwach liturgicznych mowy ojczystej doprowadziła do licznych przekładów formularzy mszalnych na języki: niemiecki, łotewski, estoński, na narzecza fińskie i tatarskie, na języki północno-azjatyckie, nawet eskimoski, japoński i chiński.

7. Już przed powstaniem tekstu słowiańskiego przetłumaczono grecki oryginał podwójnego formularza bizantyńskiego także na język ormiański, a z wszelkim prawdopodobieństwem wkrótce po r. 608 także na georgijski.

Od wspomnianego tłumaczenia ormiańskiego należy odróżnić mocno wpływową rodzimą liturgię mszalną

ormiańską. Grecy i Syryjczycy spółpracowali równomiernie nad nawróceniem tego kraju do chrześcijaństwa. Najbardziej wpływowy spośród misjonarzy św. Grzegorz Oświeciciel (Illuminator), syn ziemi ormiańskiej, przygotowywał się wprawdzie do swego posłannictwa w greckim Sebaste. Chociaż tedy początkowo obchodzono w Armenii nabożeństwo liturgiczne w językach greckim i syryjskim, to jednak już prawie za czasu św. Mesropa powstał ormiański formularz mszalny. Obok włożonej weń i dziś prawie wyłącznie używanej anafory normalnej, używane były dawniej jeszcze inne anafory, jak się zdaje pochodzenia oryginalnie ormiańskiego (Vetter, Explicatio precum missae Chosraoe Magni).

We Mszy ormiańskiej pomieszane są pierwiastki małoazjatyckie, bizantyńskie i wschodnio-syryjskie. Ordo czyli porządek Mszy przed anaforą jest co do swej istoty bizantyński, podczas gdy normalna anafora wykazuje powinowactwo szczególnie do wschodnio syryjskiego tekstu. Od powstania zachodniego ruchu unijnego wywarł na Mszę ormiańską, więcej jeszcze niż rzymski, formularz mszalny zakonu dominikańskiego.

8. Próbowano także zlania liturgii mszalnej bizantyńsko-greckiej i łacińskiej. Niektóre z tych prób nie weszły wcale w użycie kościelne. Inny sąd wypadnie o greckiej liturgii św. Piotra, której najstarszy rękopis, będący własnością bizantyńskiego klasztoru Grotta ferrata, pochodzi z 9 lub 10 stulecia. W ordo missae o czysto bizantyńskiej strukturze włączony jest tu zbliżony wielokrotnie do bizantyńskiego rzymski kanon mszalny w greckim przekładzie (Baumstark, Liturgia s. Gregorii M.).

IV. Pomniki Mszy św. egipskiej.

W Egipcie uwydatnił się potężny wpływ bizantyński w sposób swojski stosunkowo bardzo wcześnie.

W końcu ustał w greckim Kościele krajowym ten zwyczaj domowy zupełnie, tak że ortodoksyjny patriarchat aleksandryjski i katoliccy Melchici w Egipcie używają obecnie wyłącznie formularzy św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego. Użytek swojski zachowali Koptowie, a na południu Abisyńczycy.

1. W Aleksandrii, stolicy Egiptu, był wedle świadectwa Origenesa formularz mszalny późniejszego okresu w użyciu już w pierwszej połowie trzeciego stulecia. Przypisywano go św. Markowi. O historii tej liturgii mamy początkowo tylko poszczególne wzmianki w pismach greckich Ojców Kościoła, jako to: św. Atanazego w czwartym, św. Cyryla w piątym, św. Leoncjusza z Neapolu w siódmym. Niezbyt obfite rękopisy greckiej liturgii św. Marka wykazują swe przyjęcie w Palestynie, jako też w klasztorze św. Katarzyny na górze Athos. Przy końcu 12 stulecia usiłowali Bizantyńczycy formularz egipskiej stolicy patriarchalnej usunąć z użycia w swej ojczyźnie na rzecz formularza konstantynopolitańskiego. Przy końcu 16 wieku użytek tej liturgii był zaledwie dostateczny, chociaż zachowała się jej kopia z 1585 r.

2. Obok tej liturgii św. Marka spotyka się jeszcze ślady miejscowej liturgii mszalnej egipskiej. Ciekawa jest grecka książka do użytku kościelnego znana w Tmuis, niższo-egipskiej stolicy biskupiej. Zawiera ona modlitwy celebransa od początku anafory aż do końca całego nabożeństwa, a zarazem jego przedanaforyczne modlitwy błagalne i błogosławieństwo. Spośród tych fragmentów znana jest główna modlitwa (kanon) jako dzieło św. biskupa Serapiona z Tmuis, znanego jako rówieśnika św. Atanazego. Dalsze pozostałości staroegipskiej liturgii mszalnej mieszczą się zapewne w liturgicznych fragmentach koptyjskich, w części tylko wydanych.

3. Stara aleksandryjska liturgia mszalna miała zastosowanie w pierwszym rzędzie u Monofizytów w Egipcie. Z ich liturgii w języku koptyjskim wprowa-

dzona jest anafora niejako św. Cyryla. Całokształt mszy koptyjskiej zawiera przede wszystkim tak zw. arabska Didascalia apostolorum, tj. opracowanie w przekładzie z koptyjskiego siedmiu pierwszych ksiąg Konstytucyj apostolskich. Wedle koptyjskiej anafory św. Cyryla powstał formularz idealny, zawarty w arabskim przekładzie koptyjskiego Opracowania „Testamentu Pana naszego". Podkład tego formularza można w przybliżeniu określić przez fragmenty anafory w sahidyjskim narzeczu, które są bardziej wyczerpujące niż tekst boherycki zawarty w licznych rękopisach od 12 i 13 stulecia.

4. Obok anafory św. Cyryla znali Koptowie jeszcze dwie inne anafory, mianowicie tak zw. „Liturgię św. Grzegorza teologa" i „Egipską liturgię św. Bazylego". Pierwsza z nich była w użyciu u ortodoksów i znajduje się po grecku wraz z tłumaczeniem arabskim w jedynym rękopisie z 14 stulecia w narodowej bibliotece w Paryżu. Fragmenty sahidyjskie oglądać można w kilku kartach pergaminowych zbioru Borgia. Greckiemu tekstowi liturgii odpowiada istotnie boherycki tekst kościoła koptyjskiego.

Liturgia św. Grzegorza ma tę szczególniejszą osobliwość, że wszystkie teksty modlitewne są w niej zwrócone nie do Boga Ojca, lecz do Chrystusa P. To wskazuje na dość znaczną starożytność tych tekstów, tj. między pierwszą połową trzeciego a drugą połową czwartego stulecia. Wielce starożytne powszechne modlitwy błagalne w greckiej anaforze pozwalają domniemać się, że one pochodzą z czasu prześladowania.

5. Egipska liturgia św. Bazylego jest niczym innym, jak skończonym opracowaniem jego bizantyńskiego formularza, zachowanego w języku greckim z tłumaczeniem arabskim. Jego używanie u Koptów wykazały „Canones s. Basilii", tj. zbiór ustaw egipskiego prawa kościelnego. Fragmenty starszego tekstu sahidyjskiego są tu znowu przeciwstawione przekazanym

boheryjskim. Już stanowczy tekst liturgii mszalnej miał przed sobą koptyjczyk Abul-Barastat piszący w 14 wieku po arabsku w swej encyklopedii „Lampa ciemności".

6. Msza staroetiopska wykazuje, podobnie jak ormiańska, kształt podwójny, co mogłoby być w związku z pracą misyjną w tym kraju z dwóch stron podjętą. Grek, św. Frumencjusz, którego wedle podania św. Atanazy wkrótce po roku 328 wyświęcił na biskupa, ogłaszał z Aleksandrii najpierw w Etiopii ewangelię. Później w miejsce wpływu greckiego oddziałał koptyjski bardzo skutecznie. A jak Koptowie, tak i Abisseńczycy przyjęli w końcu również wyznanie monofizyckie. Zdaje się jednak, że obok Greków także Syryjczycy głosili pierwotnie Ewangelię w Etiopii (Ludolfus, Commentarius).

Ordo misse Abisseńczyków jest rozmaicie rozszerzonym tłumaczeniem koptyjskiego na język etiopski. Poszczególne części anafory pochodzą bez zmiany z anafory koptyjskiej św. Cyryla. Dla innych części anafory służy anafora egipskiego porządku kościelnego pod nazwą „apostolskiego". Pod anaforą „Pana naszego Jezusa Chrystusa" przeszła w rzeczywiste zastosowanie także anafora tekstu syryjsko-etiopskiego „Testamentu Pana naszego". Także formularz jej liturgii znalazł miejsce w ordo missae abisseńskim. Pozatem jest jeszcze cały szereg tekstów etiopskiej anafory o różnych nazwach.

Druga część dzieła Baumstarka zajmuje się równie interesująco rozwinięciem Mszy wschodniej. Mimo wielkiej obfitości pomników mszalnej liturgii wschodniej widnieją z nich jednak główne zarysy zupełnie równomiernego jego rozwoju. Z treści służby Bożej, jaką młody Kościół przejął z nabożeństwa sabatowego synagogi, występuje wspaniale nabożeństwo eucharystyczne. Oto główniejsze rozdziały drugiej części: czytanie Pisma św., ogólne modlitwy, przygotowanie do nabożeństwa eucharystycznego i sa-

ma Msza św. Czytanie Pisma św. przegradzają różne pieśni. Następuje kazanie, potem ogólne modły kościelne, usuwanie różnych klas katechumenów i pokutników. Szczegółowe przygotowanie do nabożeństwa eucharystycznego tak ze strony celebransa, jak wiernych. Właściwy obchód nabożeństwa eucharystycznego rozpada się na Kanon i Komunię św.

Z całego dzieła promienieje jak z zajmującego malowidła żywa pobożność wschodniego Kościoła, widoczna w głęboko pomyślanych obrzędach i wspaniałych modlitwach.

Streścił ks. Al. Jougan

TEKSTY KLASYCZNE

ZWIASTOWANIE

(Rozmyślania)

I. *Rozważania nad tajemnicą.*

1. Jest to wielka cnota być małym w wielkości. Jest to cnota bardzo rzadka być pokornym w wysokim stanie i godności.

Maria jest Matką Boga a zowie się Jego sługą. Upodobała się Chrystusowi z panieństwa swego a przez pokorę Go poczęła. Upokorzyła ducha swego uwierzywszy w to, czego nie pojmowała. Upokorzyła serce, przyjmując to, czego nie pragnęła. *Oto służebnica pańska niech mi się stanie,* nie według mego pragnienia, ani według mojej bojaźni, ale według słowa twego i według woli Pana mego.

2. Szczęśliwa jest Maria, że poczęła w ciele swoim Syna Boga żywego, ale jeszcze szczęśliwsza, że Go poczęła w duchu swoim. Zanim poczęła Syna przez naturę, poczęła Go przez łaskę; zanim poczęła Go w swoich wnętrznościach, poczęła Go w Sercu swoim. Poczęcie duchowne Boga większy czyni Jej honor, aniżeli cielesne. To uczyniło Ją Matką Boga, pierwsze zaś uczyniło ją *godną* Matką Boga.

3. Maria jest Matką Boga. Ta łaska jest osobliwą, jest to przywilej, który nikomu nie będzie udzielony, prócz Jej samej. Jeżeli jednak nie możesz począć Syna boskiego cieleśnie, możesz Go począć duchownie. Ten, który czyni wolę Ojca mego, powiedział Chrystus, staje się moim bratem, moją siostrą i moją matką.

Bądź bratem Pana naszego — wierząc; bądź matką każąc, nauczając. Pocznij Go przez wiarę, urodź Go przez miłość, aby się przez ciebie rodził w sercu bliźniego twego. Jeżeli jesteś czysty, pokorny i posłuszny jako Maria, zstąpi Duch święty na cię i wprowadzi Chrystusa w twoje serce. Jeżeli jesteś służebnicą Pana jako Ona, staniesz się jako Ona duchownie matką Boga.

4. Sakrament Komunii św. jest nowym wcieleniem. Gdy idziesz do Komunii św., idziesz przyjmować Syna Boga i Marii, którego Anioł zowie Synem Najwyższego, wielkim i świętym przez najwyższą godność monarszą, który ma panować na wieki w domu Jakuba. Duch św. znijdzie na ciebie i moc Najwyższego rozprószy twoje ciemności wiarą, bez której nie może zamieszkać Chrystus.

Ojcowie święci wyrażają zdziwienie, że Syn Boga nie czuł odrazy, aby wstąpić w żywot najczystszej z dziewic. Jakiż podziw powinno w nas budzić, gdy ten sam Chrystus wstępuje w ciało nieczyste, w serce zmazane niepojętą liczbą brzydkości, jakim jest ciało i serce twoje!

Nagródźże pokorą to, czego nie dostaje twojej czystości. Nie bój się — znalazłeś łaskę u

Boga, kiedyś się z nim pojednał przez Sakrament pokuty. Wierz jako Panna, a będziesz szczęśliwym. Cokolwiek powiedziano, wypełni się w tobie. Miej nadzieję jako Ona, lubo się zda rzecz niepodobna. Bądź posłuszny jako Ona i mów z głęboką pokorą we wszelkim stanie, w jakim znajdować się będziesz: „Otom służebnik Pana, niech mi się stanie według słowa twego".

Czy jesteś bogatym, czy jesteś ubogim; czy doznajesz pokoju — czy jesteś we walce; czy czujesz nabożeństwo — czy oschłość cię dręczy, upokórz się, oddaj się na wolę Boga i mów z Panną Przenajświętszą: Otom służebnica Pana, niech mi się stanie nie według pragnienia mego, ale według słowa twego. Nie według woli mojej, ale według woli Jego.

O Panno nieporównana! o najszczęśliwsza między wszystkimi, ilekolwiek ich było, niewiastami! O Przenajświętsza Matko Boska! Jakże jestem zadowolony, jakże się cieszę z tego, że jesteś wyniesioną na najwyższą godność i ukoronowana taką koroną, której cenę i wagę zna sam tylko Syn Boski.

Nie wzbraniajże się uznać za syna tego, którego Syn Twój nie wzbrania się zwać bratem swoim. Jeżeli jesteś Matką Boga, jesteś także Matką ludzi, boś im dała życie, dając życie Bogu. Tyś pełna łaski i miłosierdzia. Okaż łaskę sprawiedliwym — a grzesznym miłosierdzie. Okaż, że jesteś naszą Matką i proś za nami Tego, który się raczył urodzić z Ciebie.

II. *Zniżenie się Syna Bożego, a podwyższenie Marii, Matki Jego.*

1. Słowo przedwieczne z Boga-człowieka się stało. Z Pana niewolnikiem; z wszechmocnego — słabym; z bogatego ubogim. Stając się człowiekiem uczynił Marię Matką Boga. Stając się niewolnikiem — uczynił Marię Panią Boga. Stając się słabym — dał Marii moc Boga. Stając się ubogim — dał Marii wszystkie skarby Boga.

2. Nie może się bardziej zniżyć Jezus, jako się zniżył. Nie może się bardziej podwyższyć Maria, jako się podwyższyła. Nie znajduje się nic na tym świecie niższego, nad Jezusa, nie masz nic niższego nad Marię tylko.

Cieszże się duszo chrześcijańska z tej godności Marii. Obierz Ją sobie za Matkę, uznaj Ją za twoją Królowę, weź Ją, aby się za tobą przyczyniła. Czcij tą, którą czcił Bóg, kochaj tę, którą kochał Bóg. Bądź posłuszny tej, której słuchał Bóg, pozdrawiaj tę, którą pozdrawiał Anioł. Odmawiaj pozdrowienie często, a przynajmniej na dzień trzy razy, rano, w południe i wieczór, co dla Niej bardzo jest miłym.

3. Bądź pozdrowiona pełna łaski. Dajże nam cząstkę z obfitości szczęścia Twego. Jest z Tobą Pan jako Ojciec, jako Syn i jako Oblubieniec, przez naturę, przez łaskę i przez chwałę. Jesteś błogosławioną między wszystkimi niewiastami, bo masz Boga za Syna i za poddanego; boś się poczęła bez grzechu, umarła bez bólu. Boś na-

prawiła świat, którego jesteś Królową, jesteś bramą niebieską, udzielasz łask.

O Panno Przenajświętsza! dajże nam Twoje błogosławieństwo. Owoc żywota Twego jest błogosławiony — Jezus Chrystus — nasz Bóg i nasz Zbawiciel — Twój Syn i nasz Odkupiciel.

Święta Mario, Matko Boża, módl się za nami wielkimi grzesznikami teraz, gdy na nas tak wiele uderza pokus, gdy jesteśmy niewolnikami tak wielu grzechów, gdy nas tak ciężkie otaczają utrapienia. Ale osobliwie módl się za nami w godzinę śmierci naszej, gdy zbawienie nasze w wielkim będzie niebezpieczeństwie i gdy pomoc Twoja będzie nam najpotrzebniejszą.

(Z „Rozważań" bezimiennego autora XVIII w.)

PRZEGLĄD WSPÓŁCZESNY

NA OŻYWIENIE MARTWYCH SZEREGÓW

Mówić dziś — w XX-ym wieku istnienia katolicyzmu o znaczeniu Ofiary Mszy św. wydać się może rzeczą niepotrzebną, — powtarzaniem prawdy każdemu wierzącemu dobrze znanej. A jednak książka Louis Soubigou pt. „La croix et l'autel"[1]) uderza w jedną z największych bolączek religijności współczesnej — uderza w zaskorupiałe niezrozumienie źródła wiecznie żywych i odradzających człowieka sił i mocy, jakim jest Msza św.

Nie bez słuszności i nie bez bolesnej i cierpkiej ironii charakteryzuje Paul Claudel najczęstszą postawę większości wiernych, uczestniczących we Mszy św. tylko pozornie. Jeden czyta bezmyślnie książkę do nabożeństwa, inny nie wie co zrobić ze swoim kapeluszem. Msza nudzi, nie interesuje. Przychodzi się na nią z przyjętego i utartego tradycją obowiązku i całe uczestnictwo w niej streszcza się do tego, że się oczekuje na jej koniec, by móc jak najprędzej wyjść z kościoła i wrócić do swoich spraw. Dziwić się więc trudno, że w duszę opancerzoną bierną obojętnością,

---

1) Louis Soubigou: *La croix et l'autel*, Le sacrifice de Jésus et de son Corps mystique. Paris 1938. P. Lethielleux, Libraire-Editeur, p. 121.

nie umiejącą i nie chcącą się zdobyć na prawdziwe przeżycie misterium Mszy św. nie wejdzie strumień życia Bożego. I wyrastają w ten sposób martwe zastępy katolików, które przechodzą przez życie jako zawada w szeregach Kościoła wojującego rzucając ponury cień na dzieje Kościoła — cień „uschniętych fig", które owocu nie wydały.

Z żarem gorącej pobożności napisana książka Soubigou pragnie przełamać te martwe szeregi i ukazać im, czym była i jest w zamierzeniu Chrystusa Msza św.

Msza św. jest ofiarą. Potrzeba składania Bogu ofiary wyrasta z tajemniczego pragnienia i tęsknoty za Bogiem, za zbliżeniem się do Niego — i z konieczności ekspiacji za grzech. Te dwa główne źródła stoją u podstawy wszystkich ofiar, we wszystkich religiach; wszystkie religie są zgodne w tym, że czczą bóstwo przez ofiarę. Żadna jednak, choćby najkrwawsza ofiara, nie była w stanie dać pełnej ekspiacji Bogu. Na to trzeba było krwi Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. każda ofiara wymaga ołtarza, który czyni Boga odczuwalnie obecnym i pozwala Go w pewien sposób osiągnąć, widzieć, dotknąć. Ciało Jezusa, które apostołowie widzieli własnymi oczyma i dotykali własnymi rękoma stało się na Kalwarii jedynym ołtarzem prawdziwej ofiary. Krew Jezusa wylana na Golgocie wyraża dar życia złożony Bogu w imieniu całej ludzkości, jako więzy nowego przymierza, nowej unii z Bogiem. Chrystus znał jednak załamania serca ludzkiego i słabość pamięci ludzkiej, wiedział, że nawet książki z Bożego natchnienia napisane (Ewangelie) nie są w stanie zapobiec niepamięci. Jedni ich bowiem nie czytają, inni czytają źle. Dlatego chcąc unaocznić, uobecnić po wsze czasy Swą Mękę, ustanowił Chrystus Ofiarę Mszy św.

Jest to naszym wielkim szczęściem i pociechą, że każdego dnia możemy się rzucić na kolana u stóp ołtarza — wspomnienia tej żywej Golgoty, na której

śmierć i cierpienie Boga-człowieka zbawiły świat i zniszczyły grzech.

Ostatnia wieczerza była antycypacją Ofiary na krzyżu — Msza jest jej sakramentalnym odnowieniem. Tak ostatnia Wieczerza, jak i Ofiara Mszy św. na naszych ołtarzach jest prawdziwą ofiarą, jest sakramentem Męki, z której wszystkie inne sakramenta czerpią swą siłę i moc.

Msza św. realizuje różne cele (uwielbienie, dziękczynienie, prośbę, przebłaganie, uświęcenie) dzięki temu, że ofiarę składa Bogu Jezus, Głowa całego Ciała mistycznego jakim jest Kościół.

Ażeby jednak nasze zbawienie rzeczywiście się dokonało, potrzeba naszego osobistego uczestnictwa. Zwroty liturgiczne określają charakter wspólny Ofiary Mszy św. Pewne minimum obecności i uczestnictwa wiernych jest konieczne. Już nawet jeden ministrant reprezentuje tłum wiernych. On odpowiada kapłanowi na jego „Dominus vobiscum".

Znamię chrześcijanina, wyryte przez chrzest św. Upoważnia każdego uczestniczącego we mszy św. katolika do łączenia się intencjonalnego z kapłanem i do składania w unii z nim Bogu ofiary Męki Chrystusa, której skarb zasług należy do Kościoła. Pełne przeżycie Mszy św., wciągnięcie jej w ramy każdego dnia, jako ośrodka centralnego jest w stanie odnowić całe życie człowieka, przebóstwić je tak, że nie stanie się figą uschniętą, ale winną latoroślą, która dużo owocu przynosi.

Może ten ostatni moment mimo całej gorącości i przystępności zapewniającej książce poczytność i popularność nie został dostatecznie podkreślony.

Za mały nacisk położył Soubigou na aktywny charakter i uświęcającą rolę Mszy św., co zresztą stanowi istotę Mszy św. Zwrócił na to uwagę ks. Chanoine Eugène Masure w swym ciekawym, ale mniej popularnym dziele pt. „Le sacrifice du chef" (na które się Soubigou z innych powodów powołuje), twier-

dząc, że prawdziwa koncepcja ofiary kryje się już w łacińskiej nazwie „sacrificium". Zarówno św. Augustyn, jak i św. Tomasz z Akwinu podkreślają w istocie ofiary działanie: „sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit"... Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum". Gdy składamy Bogu siebie w ofierze, to po to, by stać się świętym. Taki jest główny sens ofiary i byłby taki, gdyby nawet człowiek nie uległ katastrofie grzechu. Grzech, a co za nim idzie konieczność ekspiacji pociągnęła za sobą te wszystkie przykre i czarne strony ofiary, które stanowi cierpienie i pokuta. Dlatego trzeba było krzyża i cierpienia Chrystusa, dlatego trzeba naszego współcierpienia oczyszczającego. Nie można jednak zapominać o właściwej głębi metafizycznej problemu ofiary, a ofiary Mszy św. w szczególności, jaką jest jej charakter uświęcający. Bo tylko takie spojrzenie daje pełnię oddechu katolickiego, nie przyduszonego oparami smutku i pesymizmu, które siłą rzeczy zawisnąć muszą nad połowicznym ujmowaniem ofiary z punktu widzenia ekspiacji.

Z. R.

NADESŁANO DO REDAKCJI:

Nakładem S. A. „OSTOJA“ w POZNANIU:

Ks. JAN KUBKOWSKI: *Pójdźcie osobno.* — Rekolekcje zamknięte dla młodzieży męskiej pozaszkolnej. Str. 153.

K. J.: *Społeczna służba Kościoła.* Str. 166.

K. J.: *Budowa nowego ładu.* Str. 159.

O młodym robotniku polskim. Pokłosie Konferencji Kat. Związku Młodzieży Męskiej w Częstochowie dnia 1—2 maja 1938 r. — Str. 95.

Z. LIPKOWSKA-GÓRSKA: *Chcę być dobrą!* Materiał do pogadanek o cnotach głównych. Str. 38.

K. GASTON DUTIL: *Twoja msza i twoje życie.* Przeł. z franc. Z. Siemieńska. — Str. 45.

Modlitwa z Kościołem. Str. 126.

Nakładem XX. MISJONARZY w KRAKOWIE:

Ks. STAN. KONIECZNY: *Św. Wincenty a Paulo.* Str. 172. — Cena 1.50 zł.

Ks. N. KOMPALLA, ks. FR. BRĄCHA, ks. A. USOWICZ: *Wiara, nadzieja, miłość w życiu św. Wincentego a Paulo.* Str. 228. — Cena 1.50 zł.

Nakładem BIBLIOTEKI RELIGIJNEJ we LWOWIE:

INNE WYDAWNICTWA:

Superiorum permissu. De licentia Ordinarii.

Redaktor: *O. Bernard Przybylski O. P.*

SPIS RZECZY TOMU XVII

ROZPRAWY

MYŚL LITURGICZNA

TEKSTY KLASYCZNE

WZORY DO NAŚLADOWANIA

PRZEGLĄD WSPÓŁCZESNY

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

REDAKCJA
Poznań, pl. Nowomiejski 1, m. 4

ADMINISTRACJA
Lwów, pl. Dominikański 2

WARUNKI PRENUMERATY

rocznie:	4 zł (w Ameryce 1 dolar),
półrocznie:	2 zł,
zeszyt pojedynczy:	40 gr.

KONTO w P. K. O. 504.608
(Wydawnictwo OO. Dominikanów)

VERITAS